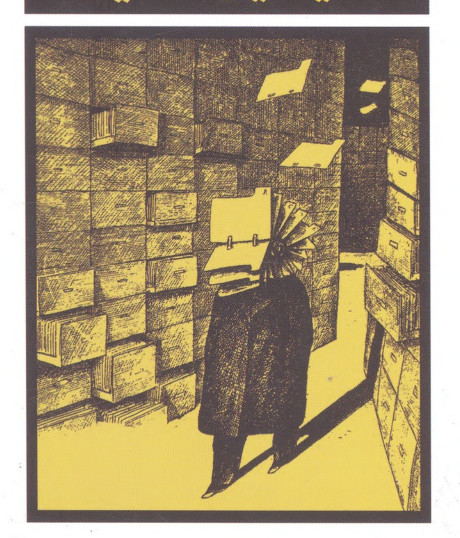
الأيديولوجية

وثائق من الأصول الفلسفية

ميشيل فاديه



ترجمة
د. أمينة رشيد
سيد البحراوي





الأيديولوجية

وثائق من الأصول الفلسفية

الكتاب: الأيديولوجية

المؤلف: ميشيل فاديه

المترجم: د. أمينة رشيد / سيد البحراوي

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : 00961/1/471357 ـ 03/728471 ـ 03/728365

E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

- دار الفارابي – بيروت – لبنان

هاتف: 01/301461 – فاكس: 01/307775

ص. ب: 11/3181 – الرمز البريدي : 2130 1107

e-mail: farabi@inco.com.lb

سنة الطبع: 2006

ميشيل فاديه

الأيديولوجيّة

وثائق من الأصول الفلسفية

ترجمة
د. أمينة رشيد
سيّد البحراوي



لماذا نترجم هذا الكتاب

مقدمة المؤلف لهذه المجموعة من النصوص كفيلة بتوضيح المشكلات التي تحيط بمصطلح الأيديولوجية منذ نشأته وحتى الآن. والنصوص نفسها كفيلة بابراز الأبعاد النظرية الخاصة بتكوّن الايديولوجيات وعلاقاتها ببقية البنى الاجتماعية، والتأثيرات التي يمكن أن تقوم بها، بالاضافة إلى المعضلات التي تقع فيها نظريات الايديولوجية المعاصرة في المجتمع البرجوازي الغربي.

ونحن لانريد من هنا ـ إلاّ أن نؤكّد الأهمية البالغة لهذه النصوص الأساسية في مجال دراسة الايديولوجية، إنها تحمل وجهات نظر متعددة وتعتبر مفاتيح لدراسة هذا المجال أو أية جزئية من جزئياته. ولانظن أن هدف فادية الذي اختار هذه النصوص وصنفها وقدّم لها ـ كان يتجاوز وضع يد القارىء على هذه المفاتيح ـ إلى حلول للمشكلات نفسها.

أمّا نحن ـ كمترجين عرب ـ فلم يكن هدفنا مجرد نقل هذه الخبرة، إلاّ بقدر ما تساهم في معركة يخوضها الوطنيون ضد الأعداء الطبقيين والاستعماريين والصهاينة، وهي معركة يتزايد ـ دوما ـ دور الأيديولوجية كسلاح فعّال في تحديد مصيرها.

إن الطبقات المسيطرة في المجتمعات العربية، التي يقع معظمها في تبعية تتفاوت درجاتها للبرجوازيات الغربية قد باتت تعي جيداً أن مصالحها متعارضة بشكل جذري مع مصالح الجماهير الشعبية المقهورة. ومن هنا، فإنها تستخدم كافة الأسلحة التي يمكنها أن تستفيد منها من أجل الحفاظ على حقوقها لأطول فترة ممكنة، وهي في ذلك مدعومة بكافة الامكانيات الرأسمالية ابقاءً عليها ولكن ـ طبعا ـ في حدود التبعية الطفيلية غير المنتجة.

إننا ندّعي أن الأيديولوجية هي أقوى أسلحة العدو المعاصر، ليس فقط لمهارة هذا العدو في استخدامها، بل أيضاً ـ وربما أساساً ـ لغياب الوعي الحقيقي لدى غالبية جماهيرنا بمصالحها وكيفية تحقيقها والدفاع عنها بالشكل الصحيح..

إن لدينا عدداً ضخماً من المقدسات، يصعب افقادها قداستها لاسباب تاريخية، وأخرى اجتماعية واقتصادية معاصرة ولدينا تراث من اللامبالاة نتج عن ظروف القهر التاريخي الذي تعرّضنا له لفترات طويلة، ولدينا فقر ومرض يمنعنا من القدرة على الإعمال الصحيح لعقولنا ـ هذا من جانب، ومن جانب آخر، لدينا تراث من المهارة الدعائية المضللة، نتج عن عجز طبقي في برجوازياتنا اعتدنا عليه وتمثلناه.

إن الطبقة المسيطرة، حين تفقد القدرة على تقديم انجاز حقيقي في أي من مجالات الحياة، وتشعر بهذا العجز، فإنها تلجأ إلى السلاح الوحيد الذي لاتفقده أبداً طالما هي قائمة، وهو سلاح التضليل الأيديولوجي، ولنضرب مثالاً بسيطا وسريعا.

لقد كان تحرير فلسطين المحتلة مهمة البرجوازية العربية في المقام الأول، وهي لاتستطيع أن تتخلّ عنها، لأنها واحدة من أهم مبررات وجودها كقضية تحرير وطني، وهي ـ البرجوازية ـ في نفس الوقت ـ فاقدة القدرة على تحقيق هذا التحرير لعجزها وتبعيتها للاستعمار الذي زرع الصهيونية في فلسطين.

ومن هنا تقع البرجوازيات العربية في تناقض حاد، وما تستطيع أن

تفعله، وتفعله بنجاح، هو أن تضع هـذه القضية كعنصـر من عنـاصـر الأيديولوجية التي ترددها ليل نهار، بينما هي تخونها ليل نهار. وتصبح النتائج المترتبة على هذا التحايل المريض خطيرةً إلى أبعد مدى، حين تفقـد هذه الدعاية الأيديولوجية ـ المصحوبة بفعل عكسي ـ الجماهير غير الواعية ايمانها ـ حتى البسيط ـ بهذه القضية. وهذا ما نلمسه الآن لدى بعض قـطاعات الشعب العربي.

لهذه الأسباب كلها، فإننا نقول اننا نواجه اليوم معركة أيديولوجية في المقام الأول، محذرين ـ بالطبع ـ من أن يُفهَم ذلك باعتباره تجاهلاً لكل الأبعاد الفاعلة في الانتاج الأيديولوجي، من اقتصاد وسياسة واجتماع، فنحن نرى هذه الأبعاد جيدا، ونحذر من التغاضي عنها. نحن فقط نريد ـ بهذه النصوص ـ أن نوجه الأنظار إلى إحدى حلقات المعركة، الأكثر خطورة، والأكثر ـ في نفس الوقت ـ كشفاً عن الوهن والعجز في التكوين الحقيقي للعدو.

المترجمان

القاهرة في ١٥/٧/١٩٨١

مقدمة

لايستطيع أحد ـ دون شك ـ أن ينكر أن مفهوم الأيديولوجية، قد أصبح معترفاً به في الفكر المعاصر. ومع ذلك، فإن الكلمة لم تُذكر في دائرة المعارف البريطانية (١٩٦٤)، ولافي دائرة معارف شامبر (١٩٥٥)، أمّا الموسوعة الايطالية (١٩٤٩) فلم تقدم إلّا ايديولوجي أواخر القرن الثامن عشر الفرنسيين، إذْ لم تذكر المعنى الماركسي للمصطلح واستعماله، إلّا في آخر المقالة الخاصة بكلمة أيديولوجية، وبجملة مقتضبة. ويقف «لا روس» القرن العشرين (١٩٣١) ـ مثل دائرة المعارف الكبيرة (١٨٨٧) ـ عند ديستوت دي تراسي وكبانيسي، ويشير إلى فيكتور كوزان فقط! وكأن ماركس وانجلز ـ أو أحداً آخر منذ قرن ـ لم يتكلما عن الايديولوجية. ويشير قاموس «روبير» (١٩٥٧) إلى كثيرين ليس من بينهم ماركسي أو متعاطف مع الماركسية.

(هذا) بينما يعقد المفكرون السياسيون وعلماء الاجتماع والحقوقيون والفلاسفة من نفس الفترة (١٩٥٥ ـ ١٩٦٠) المؤتمرات، وينشرون كثيرا من الكتب عن الأيديولوجيات السياسية، والاجتماعية والاقتصادية،

ويناقشون ـ طويلاً ـ التهدئة الأيديولوجية و «تفريغ الأيديولوجية» في البلاد الغربية، ويصلون إلى حد الدفاع عن مذهب «نهاية الأيديولوجيات» وإن كنا نرى القواميس الكبيرة والموسوعات ـ في السنوات الأخيرة: الموسوعة العالمية ١٩٧٠، ولالاند منذ ١٩٥٠، تعمل على تصحيح «جور» سابقيهم وظلمهم. وسيظهر ذلك كثير من النصوص الواردة هنا.

مفهوم الايديولوجية من أشيع المفاهيم حالياً، واللفظ من أكثر الألفاظ تداولاً، ولكن معناه من أكثر المعاني إثارة للجدل، ومن ثم فهو أقل المفاهيم ثباتاً. فهو ـ عند البعض ـ مفهوم، بل حتى مفهوم علمي، وعند آخرين معنى مبهم ومبتذل، بل يمكن حتى أن يكون سُبَّة: يقول ريمون آرون إن «الايديولوجية هي فكرة عدوي». وهذا الوضع يظهر أن المفهوم نفسه، هو موضوع لعملية أدلجة Ideoligisation مكثفة.

إن السطور التالية لاتدّعي التجديد النظري، ولكنها ترمي فقط إلى هدف عملي هو التوضيح والتوجيه. إذْ كيف يُتوجه في الأيديولوجية ومن كل التراث (الأيديولوجي) الخاص بالايديولوجية؟ تلك اشكالية يتنافس الجميع على تطويرها اليوم. وما فعله ـ بالدقة ـ الرائدان: ماركس وانجلز، هو أنهما بحثا عن اتجاه في ايديولوجيات عصرهم الفلسفية والقانونية والتاريخية والاقتصادية والسياسية. ألَـم نتعلم منهما أو ممن بعدهما شيئاً؟ هذا هو ما يمكننا أن نحتفظ به ـ من نظرياتها ومن تاريخ هذه النظريات في القرن العشرين ـ وهذا هو ما أثار اهتمامنا في النصوص التي ستقرؤها. لذلك أردنا أن نخصص أكبر حيز ممكن للنصوص الأساسية أكثر من النصوص الجدالية. إذْ يظلّ التراث المكتوب عن هذه المسألة فياضاً ـ ومن ثمّ ـ متعدد الاتجاهات Surdetermination. لقد كان مجهودنا الأول هو الرجوع إلى الأصول: القاء الضوء على نصوص غير معروفة ـ غالباً، للجمهور (حتى لو كانت منشورة كما في حالة الايديولوجية الألمانية)، أو نصوص يُساء فهمها: أي مرفوضة أو غير مدروسة أو مختصرة، أو على نحو أكثر دلالة، مُتجاهلة وحتى غير مقروءة. ومن هنا كان تخصيصنا مكانا لنصوص من لوكاتش، وجرامشي. . الخ، إذْ يجب أن نستمع إلى أصوات طال اخراسها.

وسواء أردنا أم لم نرد، فإن قضاياهم، ومن ثم نصوصهم، جزء لايتجزء من تجربة القرن العشرين. ولذلك خصصنا مكاناً لمختارات طويلة بقدر الامكان ـ رغم أننا مازلنا نراها محدودة أكثر مما ينبغي ـ في أغلب الأحيان (والكل يعرف لعبة الاستشهاد والنصوص المبتورة، وخطر التعسف والذاتية)، حتى نترك المناقشات الحالية تنمو إلى أقصى حد، وحتى نعطي عنها انعكاساً حياً. فهذه المناقشات ليست إلاّ امتداداً للتنازع والنقد العلمي والصراع الأيديولوجي التي بدأها ماركس وانجلز. ولذلك، فلكي نوضح مبررات الاختيار والترتيب في هذا الكتاب، فلابدّ من القاء نظرة على نظريتهما في الايديولوجية.

هذه النظرية مادية وتاريخية. ويعرف الجميع أنها تتفق مع المادية التاريخية التي وجدت أول تعبير كامل عنها في الايديولوجية الالمانية.

ماذا تقول هذه النظرية؟ إن أيّة ايديولوجية، هي نتاج لعملية تتم في فئات ومجموعات محدودة من الأفراد (المثقفين، القانونيين، السياسيين. الخ)، ومن هؤلاء تنتشر عن طريق الصحافة والكتاب، الأقوال (السياسية أساساً، ولكن بالتعليم أيضاًـ ولنذكر أن كل هذا كان مازال محدوداً جداً في القرن التاسع عشر، إذْ كانت الجماهير عامة معزولة عن كل ثقافة) لكل مجموعة اجتماعية، ولكل طبقة ـ إذنْ ـ أيديولوجية، أيديولوجييها، وهؤلاء ـ الأيديولوجيون هم أيديولوجيو هذه الطبقات لأنهم يعبرون، حتى دون أن يعرفوا وفي أغلب الأحيان ضد رغبتهم، عن مصالحها واحتياجاتها وأمانيها ومُثُلها العليا وأوهامها. وهم يترجمون هذه المصالح والاحتياجات. . الخ، في الوعي الاجتماعي وفي الرأي العام عبر التراث القانوني والسياسي والفلسفي والتربوي والصحفي والروائي والمسرحي. فالايديولوجية ليست ـ إذنْ ـ إلاّ تعبيراً عن وعي طبقة وفكرها ووضعها على امتداد الأشكال اللغوية. وهنا يمكن أن تظهر مجالات سوء الفهم:

فالطرق التي تتم بها عمليات الترجمة والتعبير والانعكاس قد حددت تحديدا سيئاً إلى حد ما. وتاريخياً ظهرت ـ في هذه النقطة بالذات ـ المشاكل والصراعات ـ في تاريخ نظريات الأيديولوجية، وخاصة النظرية الماركسية.

وعند هذه النقطة أيضاً تحدث الانقسامات الحاليـة، سواء كانت داخلية أو خارجية. إن قراءة نصوص مؤسسي الماركسية تعلم، كما يبدو لنـا، أن الأيديولوجية يجب ألّا تُخلط بـ «الأبنية الفوقية»:

فهي تتداخل معها، في نفس الوقت الذي تخرج فيه منها، إنها تتجه نحو الاستقلال والتحرر، ولكن في حدود معينة، إن لها ــ أساساً ــ موقعين، للرسو والوجود، سابقين على وجودها في التراث وفي الوعي؟ أساسها الأقرب هو مجموع الأبنية القانونية والسيـاسية، ولكن أسـاسها الأول هـو الأبنية التحتية: علاقات الانتاج في نمط انتاج سائـد. إذنْ فقوامهـا هو ــ من ناحية ــ من أشكال الوعي(*) المتصلة بالأبنية الفوقية القانونية والسياسية، التي تعبر ــ عن نفسها ــ على نحو أدق من الأيديولوجية، عن علاقات الانتاج السائدة وتعكسها، ومن ناحية أخرى، هي في علاقـة وثيقة مـع علاقات الانتاج هذه نفسها: الايديولوجية تعبر عن الطريقة التي بها تُعاش تلك العلاقات وتتصور مباشرة في الوعي الفردي الشائع، أي في «الحياة اليومية». وفي أغلب الأحيان، يعالج الأيديولوجي هذه التصورات الجارية بعد أن يرفعها إلى التجديد وهكذا فإن أفكار الرأي الشائع، التي هي ذاتها مجزأة ومشوهة ــ سلفاً ــ بالنسبة للواقع الاجتماعي ـ الاقتصادي تصطبغ على يد الايديولوجيين بصفة كلية، ومثالية ضائعـة المعالم. وهـذا هو «الـوهم الأيديولوجي».

ولـذلك، يجب أن نضع في اعتبارنـا واقعتين: تقسيم المجتمـع إلى طبقات، ومعه تقسيم العمل إلى عمل يدوي وعمل ذهني. هذا التقسيم عامل أساسي في عمليات الأدلجة وبالفعل، يجب أن يُقرأ التاريخ كله حتى الآن باعتباره تاريخاً لصراعات طبقات متعارضة. ويؤدّي تعدد الـطبقات،

(*) تكوِّن مجموعة علاقات الانتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، الأساس الملموس الذي نُشيد عليه بنية فوقية قانونية وسياسية، وبه تتصل أشكال اجتماعية محددة من الوعي. إن نمط انتاج الحياة المادية يتحكّم في مجرى الحياة الاجتماعي والسياسي والفكر عامة. فليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل إن وجودهم الاجتماعي ــ على العكس ــ هو الذي يحدد وعيهم». ماركس. نقد الاقتصاد السياسي. مقدمة في مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي. باريس. المنشورات الاجتماعية ١٩٦٩ ص ٤٠.

وبقاء طبقات قديمة، إلى تعدد الأيديولوجيات، إلى بقاء أيديولوجيات قديمة، وولادة أيديولوجيات جديدة، ثم إلى سيطرة أيديولوجية على الأخريات، سعيها من أجل تقليصها وامتصاصها وابعادها والغائها. وهنا تظهر سلسلة جديدة من المشاكل في نظرية الايديولوجيات. فبينما يتجه البعض إلى الخلط بين الأبنية الفوقية والايديولوجيات، يتجه آخرون الآن إلى المماثلة بين الايديولوجية و«الثقافة». وهنا أيضاً ستظهر اتجاهات للاخلال بنظريات ماركس وانجلز واستنتاجاتها وتشويهها، وحتى لامتصاصها، في تنظيرات تبسيطية. وهنا تظهر لنا نظريات عديدة تقدم نفسها كتفريعات، أو تعميقات أو تصحيحات ماركسية أو متعاطفة مع الماركسية، سواء من قبل فلاسفة (من لوكاتش إلى ميرلوبونتي وماركيوز) أو علماء اجتماع أو مفكري اجتماع سياسي (من فيبر إلى لوفيفر، من مانهايم وهوركهايمر إلى سارتر).

ويكفينا في هذا الصدد أن نقول إن ثقافة ما، ليست إلاّ أسمى تعبير عن أيديولوجية كانت سائدة لفترة طويلة. وبدقة أكثر فإن الثقافة هي محصلة تماماً مثل لغة شعب: فهي «روحه الموضوعية» (هيجل) في أشكالها الذهبية، والأيديولوجيات هي مكوناته الواقعية (لهذه الروح): فغالبا ما تجمع ثقافة (أو «حضارة» كاملة) في داخلها الثقافات الماضية، ولكن بتشويهها، وترجمتها إلى مفاهيمها وأشكالها الخاصة. وهكذا تخضع الثقافة لأيديولوجية، تظل غير واعية لا بنفسها، ولا بتحديداتها ولا بتشويهاتها. فقد كان شكل من أشكال الديانة المسيحية، هو الأيديولوجية السائدة في عصور الغرب الوسطى. أما في الثقافة البرجوازية الحديثة فهناك عقلانية ذات صبغة أخلاقية ما، نواتها أيديولوجية قانونية شكلية في أساسها: حقوق الانسان والفرد المسمى حراً ومستقلا. إن انتقادات ماركس وانجلز كلها تستهدف تلك الأيديولوجية السائدة التي عبّر عنها سواء الفلاسفة الألمان بعد هيجل، أو الاقتصاديون الانجليز، أو فلاسفة التنوير الفرنسيون. إن هؤلاء كلهم عبّروا عن عالمنا الحديث بجعله مثاليا: إنهم يقيمون أوهاماً عميقة عن طبيعته ويوهموننا بها. وبالمقابل، أليس لنا نحن أيضاً أيديولوجيونا المناظرون بكل هذه الاعتبارات؟

يبدو التمييز غير سهل وإنْ لم يكن مستحيلاً بين هذه المفاهيم المتقاربة

(والوقائع التي تغطيها) التي هي الأيديولوجيات، الثقافات، الأديان أو حتى الميثولوجيات (حسبما يذهب البعض). ذلك أن هذه النقطة حاسمة بالنسبة لأي نظرية للايديولوجيات حسبما يشعر الجميع. الفارق الأساسي الذي يميز ايديولوجية عن دين، وأكثر من ذلك عن ميثولوجية، يبدو لنا ــ مع ذلك ــ واضحاً: وهو أن كل أيديولوجية بالمعنى الخاص والدقيق للمجتمع لاتستطيع أن تنمو إلّا على أرضية المجتمع البرجوازي الحديث، وكتصور معكوس لعلاقاته الأساسية الحقيقية. هذه النقطة في النظرية الماركسية عن الأيديولوجيات، ليست مقبولة نهائياً حتى الآن بكل نتائجها، لأن المجتمع البرجوازي نفسه لم يُتجاوز تماماً حتى الآن، ويظلّ يدافع بمرارة عن وجهة نظره: تصوراته تُقدّم باعتبارها ــ وحدها ــ الحقيقية، تصورات عن العالم، العالم الطبيعي أو العالم الاجتماعي ــ وتصورات عن الانسان. والجميع يعرفـون أنه إذا كانت أية ايديولوجية تشوّه تصور الطبيعة والمجتمع والانسان، فهي تعبّر عنه في نفس الوقت. فالتصورات الأيديولوجية للمجتمعات البرجوازيـة الحديثـة تختصّ أساساً «بالطبيعة الانسانية» (الانسان) والعلاقات الاجتماعية (العلاقات بين البشر). إنها تصورهما، ولكن عليها ــ بضرورة حتمية ــ أن تقلب حقيقتهما وتخفيها في هذا القلب. إنه أمر حاسم بالنسبة لهذا المجتمع، أن يعطي صورة مقلوبة للعلاقات الحقيقية التي يستند إليها بأكمله. وعلى ذلك، ما هي التصورات الأيديولوجية التي يناقشها ماركس وانجلز بـاستمرار؟ إنها ليست مقولات دينية، وليست تصورات مختلفة عن النفس، عن الله، عن الخطيئة، عن الخلاص... الخ، ولكنها تصورات عن الانسان، كانسـان، كبرجوازي. إنها مشكلة «الطبيعة الانسانية» الشهيرة، المشكلة الكامنة في قلب المجتمع البرجوازي. تكون انسانية الانسان في فرديته، في حريته. ولكن في الأيديولوجية، تصبح هذه الحرية مثالية، ويصبح هذا الاستقلال مطلقاً، ويصبح جبروت الارادة فرضاً أولياً.

ومن هنا تنمّي الموضوعات السياسية بكثرة عن المساواة والديمقراطية. ولكنها تظلان مثاليتين وشكليتـين. وهذه التـأكيدات تقنّـع عدم المسـاواة الحقيقي، والواقع الاقتصادي للملكية الرأسمالية، التبعية واستغلال الانسان للانسان. الحرية والمساواة ليستا حقيقتين إلّا بالنسبة لـطبقة واحـدة من

المجتمع، وحتى من داخل هذه الطبقة، لاتظلان حقيقيتين إلاّ لفترة. إنهما ـ منذ البداية ـ محدودتان، بشكل ضيق، بالنسبة لبقية المجتمع، وسرعان ما تصبحان شكليتين تماما وتصعب عليهما ـ أكثر فأكثر ـ القدرة على اخفاء كل أنواع القمع والإضطهاد. هذا الاختلاف بين الانسان والانسان (أي بين الطبقات) هو الأساس الحقيقي للمجتمع البرجوازي. ونفي هذا الاختلاف هو نواة ايديولوجيته. ويوجد ـ إذنْ ـ في أساس كل منتجاته الأيديولوجية، كل تجديداته، وكل الأوهام المرتبطة بها. بهذا المعنى، فإن الايديولوجية بالفعل أسطورية، تصوراتها زائفة، خيالية جداً، ووهمية. وبهذا المعنى نستطيع أن نجد تشابهات بين أيديولوجية (حديثة) ودين (قديم) أو حتى ميثولوجية (بدائية) ولكن كل التحليلات التي تعتبر نمط أي نقد أيديولوجي، نقداً دينيا، مرتدة بل ورجعية. وحيث يُقِرُّ الخلط، فإن ما يحدث هو العكس وهو الحقيقي. لايمكن تحقيق نقد الدين تماماً، دون الانتهاء من نقد الأيديولوجية البرجوازية. فكما أن «تشريح الانسان هو مفتاح تشريح الفرد» (رأس المال)، فإن تشريح الأيديولوجية البرجوازية الحديثة، هو مفتاح تشريح أي تشكيل أيديولوجي سابق.

بهذه الملاحظات أردنا فقط، الحث على العودة إلى النصوص، حتى نعرف دقة وغنى نظريات ماركس وانجلز، ودعوة القارىء ـ أيضاً ـ لاستمرار التفكير في نفس تاريخ هذه النظريات عن الأيديولوجية منذ قرن. ولم يكن ممكناً على الاطلاق، أن تحترم الخطة التي تبنيناها تسلسلاً زمنيا شكليا (وتاريخ النصوص نفسه يثبت عدم جدوى ذلك)، ولكنها تحاول أن تتبع تعاليم هذا التاريخ: تبسيطاً نقول إنه يوجد، من ناحية اتجاه ـ أثبت نفسه بقوة في الحركة الشيوعية ـ لتقليص نظرية الأيديولوجيات الماركسية في مادية تاريخية، إلى حد ما دوجماطيقية (نظرية الانعكاس مثلاً مفهومة بشكل آلي ضيق)، وهذا لانقاذ بعض الفروض الأساسية للماركسية، ومن ناحية أخرى (في الغرب)، غُطيت نظريات ماركس هذه ـ حتى قبل أن تُعرف جيداً (أو حتى قبل أن تُنشر، وهذا يفسّر ـ في بعض الأحيان ـ أشياء كثيرة) ـ بتعليقات وتفسيرات صادرة حتى من ماركسيين أصلاء، قلّصت الأبعاد المختلفة (التاريخية، الاجتماعية ـ اقتصادية، السياسية والفلسفية) للتحليلات الأولية لمؤسسي

الماركسية. وهكذا خلط بين وضع الأيديولوجية ووضع الدين (جرامشي لاينجو تماماً من هذا، ونفس الأمر في حالة هنري لوفيفر): ألا نجدد ـ بهذه الطريقة إزاء الايديولوجية ـ الانتقادات التقليدية للاشكالية المضادة للدين؟ ألسنا نحوّل ماركس إلى مكمل للقرن الثامن عشر، إلى فيلسوف تنويري، شبيه بأوغست كونت، يكون بروليتارياً بقلبه، في الوقت الذي هو فيه جدلي بأسلوبه؟ ألا نجدد ـ هكذا ـ التعارض الكلاسيكي بين الحقيقة والخطأ؟ وبنفس الطريقة يمكن ـ استناداً إلى شواهد شهيرة، قليلة العدد ولكن منتشرة جدا ـ أن نعيد النظرية الماركسية عن الأيديولوجية إلى نظرية «الوعي الزائف»، وهكذا نردّ ماركس إلى اشكاليات الخطأ والوهم الخاصة بالفترات اليونانية والفلسفة الأبدية (Prennis):

إذا رَددنا ماركس إلى صف المفكرين القدماء، ألا يكون قد أُدرِج وامتصّ في الاشكاليات المثالية القديمة؟ هذه التقليصات والتفسيرات لايتفاداها حتى ذوو النوايا الحسنة، لأنهم حين يهتمون بدراسة «أشكال الوعي الاجتماعية» يعطون الأشكال الايديولوجية (لا «حجة الايديولوجية») استقلالها، ويصلون إلى درجة اعطائها دوراً ذا ثقل، بل حتى محركٌ ـ في التاريخ، دون أن يحللوا أسسها في تطور الأبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية وتحولاتها. ومن هنا نزعة البعض المثالية النظرية والعقلانية، في مقابل نزعة الآخرين الاجتماعية التاريخية والتجريبية. ومن هنا التفسيرات الفلسفية (نظريات الاغتراب، نظريات ذات نزعة هيجلية)، والاقتصادية (نظريات الانعكاس بالمعنى الآلي)، ومن هنا تكاثر الاشكاليات الماقبل ماركسية، والتي ضد الماركسية. إن الترتيب الذي اخترناه من تقديم الوثائق يهدف إلى المساهمة في توضيح هذه المناقشة الواسعة التي تتعارض فيها موضوعات الـ تفريغ الأيديولوجي» من ناحية مع «الصراع الأيديولوجي» من ناحية أخرى.

في المقام الأول سيأتي عرض شامل للتعريفات التي تبين حالة التشوش التي يجد «المثقف العام»، بل أيضاً وغالباً ـ «المنظّر» نفسه فيها. سنرى فيه انعكاساً لاختلاف وجهات النظر، وتعارض اتخاذ المواقف مع المواقف المأخوذة مسبقاً، وبمعنى آخر المشاكل وصعوباتها. ولاينبغي أنْ نعجب إذْ نجد فصلاً من نصوص «الأيديولوجية الألمانية» لماركس وانجلز، الذي يُعتبر حقاً ـ رغم

أنه كتب في ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦ ـ نتاجاً يمتّ إلى القرن العشرين، إذْ أنه لم ينشر، وكان شبه مجهول تماماً حتى ١٩٣٢ (لم يعرفه لا لينين، ولا لوكاتش في فترته ما بين ١٩٢٠ ـ ١٩٢٣). ولم يتعرّف عليه القارىء الفرنسي مكتملا إلاّ ابتداء من ١٩٤٧. ولاتوجد في السوق الآن إلاّ نشرة واحدة كاملة: طبعة المنشورات الاجتماعية، مارس ١٩٦٨.

لم يفقد هذا المؤلف ـ إذنْ ـ شيئاً من جدته، بل هو، بالعكس، مرتبط بشدة بالمناقشات المعاصرة، بتطورات الماركسية، بالمنازعات كما بالأبحاث.... إن كثيراً من نصوص ماركس وانجلز هذه مذهلة في معاصرتها، حتى وإنْ أغرقتنا المراجع في الفترة (أربعينيات القرن التاسع عشر) أو في التاريخ السابق (الثورة الفرنسية، القرن الثامن عشر، أو تاريخ الغرب).

في جزء ثالث، تتجمع نصوص معاصرة، لها في الغالب خاصية ملموسة: فهي تعتد بتحليلات لايديولوجيات الفترات الماضية أو الحديثة أو حتى المعاصرة وتوصيفاتها. وتبقى هذه النصوص كلها في اطار نستطيع أن نسميه «كلاسيكياً». فهي مركّزة على ظواهر الوعي الاجتماعي والوعي الزائف، ومن هنا التساؤلات عن تقارب الايديولوجيات، والاغترابات، والطوباويات، والأديان والأساطير.

وعلى العكس، يختص الجزء الرابع بالتجديدات المذهبية والانتقادات المصاحبة لها. فالمعنى هنا هو تتبع تطورات نظرية الايديولوجيات: ومن هنا الانتباه المعطى للتأليفات، وإلى الجهود التنظيرية الجديدة، كما في دراسة العلاقات بين الايديولوجيات والعلوم مثلاً.

وفي النهاية فصل أخير يجتهد لتقديم فكرة عن قضية عصرنا الكبيرة، الخاصة بالأهمية التي ينبغي أن تكون لصراع الايديولوجيات. وإذا كانت مناقشة الأفكار تقليدية في الفكر الغربي، فالواقع أن مناقشة الأفكار حول الأهمية التي ينبغي أن تأخذها الأفكار والأيديولوجيات لم تبق مناقشة أكاديمية فقط (حتى على فرض أنها كانت كذلك يوما)، وأنها أخذت في العقود الأخيرة

شكلا حاداً لدرجة أنه كان لابدّ أن نعطيها المكان المناسب، ومن هنا هذا الفصل المكرّس للنضال من أجل الأفكار، وللقمع الأيديولوجي الذي يظهر بطريقة متزايدة من كل ناحية. المشكلة الأساسية التي تُطرح هنا، هي أن نعرف إذا ما كان علينا ــ تحت تأثير علم الحكم وتقنياته ــ أن نفكر في تفريغ ايديولوجي، وما إذا كان الصراع الايديولوجي يتغير؟ وفي أي اتجاه، وما إذا كان ينبغي تغييره.. الخ.

إننا نعتقد أن النصوص المقدمة هنا، التي هي متعذرة على الجمهور، ينبغي أن تؤخذ ــ حقاً ــ كوثائق، أي أنها ينبغي أن تتكلم من داخلها، بشرط أن يقوم القارىء بجهد المقارنة بين بعضها والبعض الآخر فالعناوين المتخذة ــ في الغالب ــ من النصوص نفسها، لا تهدف إلاّ إلى الحث على هذه المقارنة.

تحديدات وتعارضات أساسية

وثيقة (١): تعدد المعاني:

أيديولوجية: (أ) عند مبدع الكلمة ديستوت دي تراسي (١٧٥٤ — ١٨٣٦):

هي علم الأفكار في أعم معنى لهذه الكلمة، أي علم حالات الوعي. هذا الخلق الجديد للكلمة، كان يهدف احلاله محل «سيكولوجي» التي كانت معيبة لأنها تستدعي النفس.

* الأيديولوجية تحلّق — إذا صحّ الكلام — فوق جميع العلوم، لأن العلوم ليست إلّا أفكارنا وعلاقاتها المختلفة. هذه الأفكار شبيهة بالبلد الممتد واللانهائي التنوع، المنقسم إلى مقاطعات عديدة، يوصلها ببعضها البعض عدد أكبر من طرق الاتصال (. . .) ولكن لكل هذه الطرق أصل واحد، بل إن أكثرها يبدأ من نقطة مشتركة ثم يتشعب فيها بعد؟ هذا الأصل الواحد، هذه النقاط المشتركة، التي يجهلها المسافرون غالبا، يأخذ الايديولوجي على عاتقه مهمة أن يعلمها لهم بشكل أساسي (م. دي بيران. العلاقات بين الايديولوجية والرياضيات، مؤلفات ٣، ١٣ — ١٤.)

* إذا كان (بونابرت) يكره «الايديولوجية»، فذلك لا لأنها كانت تعني الحلم الذي لايرتكز على شيء من الواقع، ولايصل إلى شيء عملي.
(ل. مادلين. تاريخ القنصلية والامبراطورية ٣٠. ٨٩ ــ ٩٠)

(ب) ــ الآن (بتهكم):

١ ــ أحياناً: نظام للأفكار المرتبطة بالتصور أكثر من ارتباطها بالواقع، أي منقطعة عن الممارسة والتجربة المعاشة.

٢ ــ أكثر شيوعاً: نظام قليل التماسك أو شديده، الأفكار أو آراء أو عقائد، تقدمه مجموعة اجتماعية أو حزب على أنه ضرورة عقلية. ولكن محركه الأساسي يكمن في الحاجة إلى تبرير أهداف مخططات معينة ارضاء لغايات مصلحية، ويستخدم أساساً للدعاية.

* الأيديولوجية هي عملية يمارسها فعلاً الفكر المدَّعي بوعي، ولكنه وعي (زائف)، ذلك أنه يظلّ يجهل القوى المحركة الحقيقية. ولولا ذلك لما كانت هذه العملية عملية أيديولوجية (انجلز. خطاب إلى ن. ميهرنج ١٤ يوليو ١٨٩٣).

* الأيديولوجية عَرَض ذهني يستجيب لمطلب عاطفي (...) وكأن الأيديولوجية ــ إذن ــ مصنعة لتلبية حاجات اجتماعية معينة، أي بين الأفراد ــ مثل المنتجات الصناعية التي ترضي حاجات اقتصادية معينة (جـ. مونرو. الوقائع الاجتماعية ليست أشياء، ٢٠٦).

* الأيديولوجية هي (...) المعادل الوظيفي للأسطورة (نفس المرجع ١٠٨).

* الأيديولوجية في علاقتها بالفلسفة تشبه علاقة التبسيط «vulgarisation» بالعلم. وعندما يُرى العلم عبر التبسيط لايُعرف غالباً، وإنْ كان التبسيط مديناً للعلم بأصله (نفسه ٢١٠).

* الأيديولوجيات تشكك في الفلسفات. وهي مستمدة من فلسفات سريعة ومرتجلة، مبنية على فلسفات أعمق، يُعاد تشكيلها تلبية لحاجات

عاطفية متفقة إلى حد ما مع التبادل ومع تقلبات سوق المال في السياسة اليومية (. . .) وثمّة سمة أساسية للأيديولوجية، هي أنها تلعب ـ بطبيعة انتاجها ـ دور العلامة المسجلة للسلعة (نفسه ٢١١ ـ ٢١٢).

* الأفكار مكتظة بالأيديولوجيات، وهي مجردات تثبت وتبسط من أجل استهلاك واسع، وتلك المجردات تشكل الأذهان، وتقاوم فيها الخلق الروحي (اي. مونيه. بيان الشخصانية ١١٠).

* تسعى الأيديولوجية ـ بطبعها ـ لأن تصبح دعاية ـ أي انتقالاً آلياً إلى صيغ مغناطيسية، بواسطة هوى في جوهره العميق كراهية، ولا يجُسِّد إلاّ بشرط أن يمارس ضد فئة معينة من البشر: اليهود، المسيحيين، الماسونيين، البرجوازيين. . الخ. (جبرييل مارسيل، البشر ضد الانسان ١٦٧).

* تكاد صيغة «الايديولوجية هي فكرة عدوي» أن تكون أقل تعريفات الأيديولوجية سوء. (ريمون آرون. في أبحاث فلسفية ٦، ٦٤). (بول فولكيه. قاموس اللغة الفلسفية. باريس. المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٦٩، ص ٣٣٧.).

وثيقة ٢: تعريفات مكملة:

● (. . .) ايديولوجية، أي مجموعة من الأفكار تعيش حياتها المستقلة ولاتخضع إلاّ لقوانينها الخاصة. (فريدريك انجلز. لودفيج فيورباخ. باريس. المنشورات الاجتماعية ١٩٦٦ ص ٧٨ ترجمة جورج باديا).
الايديولوجية هي اسطورية مفهومية (جورج لوكاتش. التاريخ والوعي الطبقي. باريس مطابع مينوي. ١٩٦٠ ص ٢١٠ ترجمة انسياوس وجـ. بواس.).

● رجال الثقافة الذين يأتون بعد فترات الازدهار الكبيرة، والذين يشرعون في ترتيب الأنظمة أو اكتساب أراض لاتزال غير معروفة تماما ـ من خلال مناهج جديدة، والذين يعطون للنظرية وظائف عملية، ويستعملونها كأداة للهدم أو للبناء، ؛ هؤلاء لايصحّ أن نسميهم فلاسفة. فهم يستغلون

الأرضية، ويرصدون ما فيها، ويقيمون عليها بعض الأبنية، ويصدف ـ حتى ـ أن يحدثوا فيها بعض التغيرات الداخلية، ولكنهم يظلون يتغذون على فكر الموتى العظماء. هذا الفكر تحمله الجماهير ـ المتحركة، التي تشكّل وسطهم الثقافي ومستقبلهم، وتحدد مجال أبحاثهم وحتى «ابداعهم». إنني أقترح أن نسمي هؤلاء الرجال النسبيين: الأيديولوجيين. (جان بول سارتر. نقد العقل الجدلي. ط باريس جاليمار ١٩٦٠ ص ١٧).

● يجوز أن يكون القول الفلسفي وحيد المرجع، في خلية موسوعية أيضاً، أيديولوجية (ميشيل سير. الاصلاح والخطايا السبع. مجلة القوس. عدد ٤٢، ١٩٧٠ ص ٢٠).

المفهوم العلمي للايديولوجية كما يبدو في «المادية التاريخية» في علم التاريخ (.......) يشير بالتحديد إلى «العلاقة المتخيلة بين البشر وظروف وجودهم المادية» (دومينيك لوكور: نحو نقد لنظرية المعرفة باريس. ماسبيرو. مجموعة من نظرية ١٩٧٢ ص ٣٥).

● تاريخ الطبيعة، ما يُسمى بالعلوم الطبيعية، لا يهمنا هنا، ولكننا سنضطر إلى أن نُعنى بتاريخ البشر. إذْ أن الأيديولوجية تعود بكاملها تقريباً إمّا إلى فهم لهذا التاريخ، أو إلى تجريد له. (كارل ماركس. المؤلفات الفلسفية. مطبوعات كوست. مجلد ٦).

● الأيديولوجية نظام (له منطقه ودقته الخاصين) من التمثّلات (صور، أساطير، أفكار أو مفاهيم حسب الحالة) ذو وجود ودور تاريخي في داخل مجتمع معين. ودون الدخول في مشكلة العلاقة بين علم وماضيه (الأيديولوجي)، نقول إن الأيديولوجية كنظام للتمثلات تتميز عن العلم في أن الوظيفة العملية ـ الاجتماعية تتغلّب فيه على الوظيفة النظرية (أو وظيفة المعرفة). (ألتوسير من أجل ماركس. ماسبيرو ص ٢١٨).

● إننا نقصد بالايديولوجيات، تلك التفسيرات للوضع، التي ليست نتاج تجارب مجسّدة، ولكنها نوع من المعرفة المحرفة لهذه التجارب تفيد اخفاء الوضع الحقيقي، وتؤثر كضاغط على الفرد (كارل مانهايم. تشخيص لوقتنا في دائرة المعارف العالمية. مقالة «ايديولوجية».).

● الأيديولوجية هي نظام شامل لتفسير العالم التاريخي والسياسي: (ريمون آرون ثلاث مقالات عن الزمن الصناعي. مرجع سابق).

● وظيفة الايديولوجية هي اعطاء توجيهات للعمل الفردي والجماعي (مكسيم رودنسون. علم اجتماع ماركسي وأيديولوجية ماركسية. مرجع سابق).

● الايديولوجية هي التعبير الذهني المحدد تاريخيا عن وضع مصلحي ما (مينكسيه. مشار إليه في قاموس هـ. شميت وهـ. شنلدير الفلسفي مرجع سابق).

● الايديولوجية فكر مُحمّل بالعاطفية، بحيث يفسّر كل منهما الآخر (جـ. مونرو. علم اجتماع الشيوعية. مرجع سابق).

● الايديولوجية هي تركيبة من الأفكار أو التمثّلات، تبدو في نظر الذات تفسيراً للعالم أو لوضعها الخاص، وهذا التفسير يمثل لها الحقيقة المطلقة، ولكن على شكل وهم، به تبرر نفسها أو تخفيها أو تهربها بشكل أو آخر، ولكن لصالحها المباشر. إن رؤية الفكرة كأيديولوجية تساوي كشف الخطأ، رفع القناع عن الشر، والاشارة إليه على أنه أيديولوجية، وهذا يرجع إلى اتهامها بالكذب وعدم الأمانة، وليس هناك أعنف من هذا الهجوم.

(كارل ياسبرز، أصل التاريخ ومعناه. مرجع سابق).

وثيقة ٣: البحث عن تعريف نموذجي

١ ــ تمييزات أساسية.

مفهوم محايد ومفهوم تهكمي:

يجب أولاً أن نلاحظ الازدواج الحقيقي:

يستعمل مصطلح الأيديولوجية بمعنى محايد أحياناً أو حتى بمعنى تقريظي، وأحيانا أخرى بمعنى تهكمي. يشير ريمون آرون إلى «تراوح ــ في الاستعمال

الجاري ـ بين المفهوم التهكمي، النقدي أو النزاعي ـ حيث الأيديولوجية هي الفكرة الزائفة، وتبرير المصالح أو الأهواء ـ، وبين المفهوم المحايد، أي التشكيل الدقيق ـ إلى حدٍ ما ـ لاتجاه نحو الحقيقة الاجتماعية أو السياسية، التفسير المنظم إلى حد ما ـ لما هو موجود وماهو مطلوب. وعلى هذا النحو يمكن أن يُسمي أي قول فلسفي أيديولوجية. وفي هذه الحالة تصبح الايديولوجية مصطلحاً تقريظياً لاتهكميا» (آرون. ثلاث مقالات عن الزمن الصناعي) (. . .).

أيديولوجية وبناء فوقي:

ثمة تمييز ثان هام من حيث آثاره المعرفية، ذلك هو التمييز بين البناء الفوقي والأيديولوجية. هذا التمييز يمكن أن يربط بالتمييز الذي يعتبره بعض الأنجلو-ساكسونيين بين أصل وتعيين اجتماعي للفكر: مفهوم الأصل يشير فقط إلى علاقة بسيطة بالسببية الاجتماعية، بينما يكاد مصطلح التعين يعبر أكثر ـ في الغالب ـ عن الانتماء إلى بنية قتالية، يمكن الشك في أنها مشوهة. حسب هذا التعريف تكون البنى الفوقية من أصل اجتماعي، أمّا الايديولوجيات فهي تحدد حسب انتمائها إلى ما تحت ـ الشمولية: طبقة ـ جيل ـ وحدة عرقية، أو ما تحت ـ ثقافة (. . .).

نمطية كارل مانهايم:

نستطيع ـ أخيراً ـ ببعض التبسيط لنمطية كارل مانهايم، أن نميز بين المفهوم الجزئي والخاص (النزاعي) للايديولوجية، وبين مفهومها الشامل والعام (البنائي). الأول محمل ـ بوعي ـ بالذاتية الطبيعية في الحياة السياسية: الأيديولوجية هي الفكر السياسي للآخر. وبالاضافة إلى ذلك، يظلّ هذا المفهوم في اطار المستوى النفسي، ومتّهم، إمّا بالتضليل الارادي أو بالخطأ النابع من «الوضع الطبقي». أمّا بالنسبة للمفهوم الشامل (البنائي) ـ فالأدلجة هي عملية عامة تدين لها ـ عملياً ـ كل أشكال الفكر الملتــزم، وهذا يفسّر ـ بالنسبة لمانهايم ـ لماذا لم تكن طبقة البروليتاريا الملتزمة في فعل تاريخي، هي التي تحمل الوعي الأصيل بل كانت الأنتلجنسيا غير المرتبطة. المقولة المركزية

لهذا المفهوم الشامل والعام، لم تعد ـ إذنْ ـ التضليل الارادي، ولا الخطأ، بل تحول الجهاز المقولي للفكر في ضوء منظور خاص. وهذه ـ بإيجاز ـ نسبية اينشتين مطبقة في مجال الفكر السياسي. في عمل كارل مانهايم المشوش، والمنتقد كثيرا، تصبح هذه النمطية دون شك صحيحة على نحو مستمر. إنها تسمح ـ في الواقع ـ بتصفية الرواسب المركزية الاجتماعية التي تملأ الماركسية وتكاد تعتم نقدها الأيديولوجي. (جابل، كارل مانهايم وعلم اجتماع فئة المثقفين) إن اتهام الايديولوجية المعادية بالتضليل الارادي، يعني رفض التحليل الاجتماعي. وبالاضافة إلى ذلك تسمح بربط الايديولوجية بالوعي الزائف (ماركس وانجلز. دراسات فلسفية. المنشورات الاجتماعية) (. . .).

٢ ـ استدلالات مفهومية وبناء نمط نموذجي:

(. . .) صاغ جولدمان تمييزاً مثمرا بين ايديولوجية ورؤ يا العالم. رؤ يا العالم ـ بالنسبة له ـ في الحدود التي يرسمها الوضع التاريخي ـ رؤ يا شاملة. أمّا الايديولوجية فهي نابعة من رؤ ية جزئية (. . .) وعند جولدمان يوجد عنصران ضروريان لاقامة «نمط نموذجي» للأيديولوجية: أهمية المقولة الجدلية للشمولية، الايديولوجية رؤ ية تفك الشمولية، وهي تحت ـ الجدلية، وأهمية عامل مركزية الذات، الايديولوجية هي غالبا التعبير عن وهم المركزية. العامل الأول يرد إلى مفهوم الوعي (. . .) (كارل مانهايم، تشخيص زماننا) والثاني يعيد إلى بعض جوانب علم نفس الطفل (جـ. بياجيه).

(. . .) ولكننا ندرك أكثر من تعايش بحت بين المركزية الذاتية وانحدار الحس الجدلي، فمن الممكن الاستدلال على أحدهما من الآخر، وامكانية هذا الاستدلال توضح جيدا فائدة شكل معين لمنهج جامع لعلم الاجتماع. والأيديولوجية الستالينية تقدم نموذجا لذلك. ففي عالمها الذهني، المكان المركزي المميز للحزب أو بدقة أكثر للتركيبة: حزب ـ اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية ـ ستالين ـ تتضمن منطقياً رؤ ية ثنائية للتاريخ، وهذه الرؤ ية تفهم كصراع بين مجموعتين متجانستين. ومن هنا يكون الاتجاه لتماثل العناصر المختلفة للمجموعة الخارجية (مثلا «افتراض العدو المتفرد» لـ. ماري دومنياك، الدعاية السياسية)، وأيضا لتفسير التاريخ كتعبير خارجي عن مؤامرة

خارج التاريخ (ام. سيبرين). ولكن، إذا كان التماثل من وجهة نظر علم المعرفة تقنية صحيحة (إي. ميرسون)، فإنها في نفس الوقت تقنية ضد الجدلية. فالايديولوجية ترتكز إذنْ على فكر ضد الجدلية في أساسه، فظاهرة «التماثل المتسلسل» التي يشير اليها ريمون آرون (أفيون المثقفين) ليست إلا إتجاهاً لظاهرة أعم كثيراً تهم ـ بين مَنْ تهمهم ـ علم الأمراض النفسية.

وما دامت خاصية التمركز الذاتي للأيديولوجية قد عرفت ـ وهذا ليس إلاّ نتيجة منطقية كأداة في معركة ـ تصبح اللاتاريخية الأيديولوجية التي لاحظها ماركس (ماركس وانجلز: دراسات فلسفية) ضرورة منطقية. هذا «الاستدلال المفهومي» يظهر بوضوح كبير في حالة الستالينية، ويمكن استخدام هذا المثال كعنصر للبرهان، بالقياس إلى حالات أخرى تصل صعوبة المعطيات فيها إلى درجة أنها لاتظهر إلاّ التعايش البحت.

ومن ناحية أخرى، أخذ التاريخ القريب على عاتقه مهمة أن يقدّم لنا في المعسكر الاشتراكي، في أعقاب الانشقاقات اليوغوسلافية والصينية ـ نهضة وقتية للفكر الجدلي في المعسكر الشيوعي.

ويمكننا أن نقدم «جدولاً لفكر متجانس» (أو بمعنى أصح متسق) للايديولوجية أو لنمطها النموذجي حسب معايير ماكس فيبر. عناصر هذا الجدول المتسق لاتتعايش فيه بشكل خالص وبحت، ويمكن الاستدلال ـ مفهومياً ـ على بعض هذه العناصر من البعض الآخر: الأيديولوجية نظام للأفكار مرتبط اجتماعياً بمجموعة اقتصادية سياسية أو عرقية. . . . . الخ، يعبر دون تبادل ـ عن المصالح الواعية ـ إلى حد ما ـ لهذه المجموعة، في شكل اللاتاريخية، وضد التغيير، أو انفصال الشموليات. فتكون ـ إذنْ ـ البلورة النظرية لشكل من الوعي الزائف.

(جوزيف جابل، في دائرة المعارف العالمية. مادة ايديولوجية، باريس ١٩٧٠، مجلد ٨، ص ٧١٨ ـ ٧٢٠).

وثيقة ٤ : التعريف الماركسي:

الايديولوجية هي نظام للمفاهيم الاجتماعية (السياسية، الاقتصادية،

القانونية، التربوية، الفنية، الاخلاقية، الفلسفية. . . .الخ) التي تعبّر عن مصالح طبقية معينة، وتتضمن معايير سلوكية ومبهمات نظر وتقويمات مناسبة.

لقد كان الايديولوجيون ممثلين لتيار فلسفي يرتبط في أصله بكوندياك: الذي كان يحاول استخراج قواعد عملية للتربية والأخلاق والقانون والسياسة من خلال تحليل النظام الفيزيولوجي والذهني للانسان، ومن خلال تحليل مضمون تصوراته. (أفعال ديستون دي تراسي وكابانيز. . .الخ).

وعلى أساس المادية التاريخية، طوّر ماركس وانجلز المفهوم العلمي للأيديولوجية، المرتبط بتحليل الوعي الاجتماعي، كانعكاس للوجود الاجتماعي. ووصلا إلى الاعتراف بأنه في مجتمع طبقي، تكون الايديولوجية جُماعاً للتصورات الاجتماعية لطبقة معينة، يعبّر عن وضعها الاجتماعي التاريخي وعن مصالحها. وبمعنى آخر، فإن للأيديولوجية ــ في مجتمع طبقي ــ سمة طبقية.

«أفكار الطبقة المسيطرة هي ــ في كل فترة الأفكار السائدة، أي أن الطبقة ذات القوة المادية السائدة في المجتمع، هي في نفس الوقت الطبقة ذات القوة الروحية السائدة في المجتمع». (ماركس وانجلز. المؤلفات، ديتز جزء ٣، ٤٦. الايديولوجيا الالمانية. المطبوعات الاجتماعية ١٩٦٨. ص ٧٥).

إن خاصية إيديولوجية لطبقة تتحدد حسب وضع هذه الطبقة في المجتمع وحسب المصلحة الطبقية الناتجة عنه. وقبل الاشتراكية لم تكن طبقة ما تستطيع ــ في صعودها ــ أن تحقق رسالتها التاريخية، أي التغيير الثوري للعلاقات الاجتماعية، إلاّ إذا امتلكت معرفة دقيقة ــ بدرجة ما ــ بالواقع الاجتماعي. فمثلاً، البرجوازية الثورية الفرنسية في القرن الثامن عشر خلقت ايديولوجية، كانت تقدّم تصوراً دقيقا، في كثير من النواحي، للواقع، وبذلك استطاعت أن تضع الأساس النظري للثورة البرجوازية.

وفي ايديولوجية البرجوازية الصاعدة، تظهر مصلحتها الطبقية الخاصة، وكأنها مصلحة المجتمع كله، ويظهر تحقيق أهدافها الطبقية، كأنه تحقيق للمصلحة الخاصة ــ بالفهم الصحيح ــ لكل الطبقات والفئات المضطهدة:

«في الواقع، كل طبقة جديدة تحلّ محل الطبقة التي كانت تسيطر قبلها، تضطر، ولو لكي تصل إلى أهدافها فقط، أن تصوّر مصلحتها كأنها المصلحة المشتركة لكل أعضاء المجتمع» (ماركس، انجلز، ٣، ٤٧، الأيديولوجية الالمانية. المنشورات الاجتماعية ص ٧٧).

وبقدر ما تسيطر الطبقة المستغلة... وتصبح عائقاً في وجه التطور الاجتماعي الأوسع، بقدر ما تستخدم ايديولوجيتها في الحفاظ على سيطرتها ـ وفي محاربة ايديولوجيات الطبقات المقهورة والمستغلة التي تتطور ـ ، وفي نشر فكرة أبدية العلاقات القائمة وخلودها. وتصبح أيديولوجية هذه الطبقة عقبة في وجه التطور الاجتماعي. وقد كان ماركس يوضح بخصوص الايديولوجية البرجوازية ـ «أنها من الآن فصاعدا، لم تعد صحة هذا المبدأ أو ذاك مهمة، بل ما إذا كان صداه حسناً أو سيئاً، ساراً أم لا بالنسبة للبوليس، مفيداً أم ضاراً لرأس المال» (ماركس وانجلز ٢٣، ٢١ رأس المال. المنشورات الاجتماعية جـ ١ ص ٢٥).

وحلل ماركس وانجلز أيضاً الأسباب الخاصة باخفاء وتمويه المصالح الرأسمالية الطبقية، في الأيديولوجية البرجوازية، كما حللا أشكالها الخاصة «الأيديولوجية عملية يقوم بها المفكر المدعي، بوعي غير مشكوك فيه، ولكنه زائف. فالقوى الحقيقية التي تحرّكه تبقى مجهولة لديه، ولو لم تكن كذلك، لما اصبحت العملية ايديولوجية، وحيث أنها عملية ذهنية، فإنه يستنتج مضمون الفكر خالصا وشكله، إمّا من فكره الخاص، أو من فكر سابقيه. إنه يعمل بأدوات ذهنية خالصة، يأخذها دون ترو، كأنها نتاج للفكر، ولايهتم بالبحث عمّا إذا كان لها أصل آخر أبعد، وأكثر استقلالا عن الفكر، وهذا بديهي بالنسبة له لأن كل فعل بشري يتحقق بواسطة الفكر، يظهر له ـ في المدى الأخير ـ كأنه قائم أيضاً على الفكر» (ماركس وانجلز ٣٩، ٩٧. دراسات فلسفية. المنشورات الاجتماعية ١٩٥١ ص ١٣٩).

وهكذا يُفسّر الأمر على أن الأشكال الايديولوجية المختلفة للوعي الاجتماعي تظهر مستقلة ـ عن الأساس الاجتماعي ـ وأساس هذه الظاهرة، هو الانفصال بين العمل الذهني والعمل اليدوي. فمع تقسيم المجتمع إلى

طبقات، يصبح العمل الذهني أكثر فأكثر من نصيب الطبقة المسيطرة، بينما يُلقى النشاط الانتاجي المادي، رغم أنه هو أساس تطور المجتمع، على عاتق العمال اليدويين والطبقات المستغلة والمقهورة. يظهر العمل الذهني على أنه الأصل والأساس الحقيقي للمجتمع. ومن هنا يمكن للوعي أن يستقل عن الممارسة المادية. وتضطر الطبقة المسيطرة ــ من أجل الحفاظ على قوتها ــ أن تخفي الأساس الحقيقي للايديولوجية. وبعد ذلك تحاول أن تعضّد وتدافع عن مظهر استقلال الايديولوجية عن الأساس المادي.

(جنتر هايدن. الايديولوجية. قاموس. ام. بور و جـ. كلاوس الفلسفي، ليبزج. طبعة ٧، ١٩٧٠ جزء ١ ص ٥٠٤، ٥٠٥. ترجمة ميشيل فادية).

الأيديولوجية عامة و «الأيديولوجية الألمانية» خاصة(*)

وثيقة ٥: الأيديولوجية عامة: (٥٠ ـ ٥٢) [٣٠ ـ ٣٢]

إن انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط ـ بادىء الأمر ـ بالنشاط المادي والتعامل الذهني بين البشر بصورة مباشرة ووثيقة فهو لغة الحياة الواقعية. إن التصورات، الفكر، والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضا باعتبارها اصداراً مباشرا لسلوكهم المادي.

وينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة، ولغة القوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزيقا، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم الخ، ولكن البشر الواقعيين، الفاعلين، كما هم، مشروطون بمجرى معين لقواهم الانتاجية، ونمط العلاقات الذي يقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي لايمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود

(*) كل نصوص هذا الفصل مأخوذة من الأيديولوجية الالمانية لماركس وانجلز وقد اعتمدنا في ترجمتها ـ مع كثير من التصحيحات ـ على ترجمة الدكتور فؤاد أيوب ـ منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ـ دمشق ١٩٧٦، وسوف نذكر رقم الصفحات التي ورد بها النص بجوار الصفحات في الطبعة الفرنسية بين قوسين معقوفين (المترجمان).

الواعي، ووجود البشر هو مجرى حياتهم الواقعية. وإذا كان البشر، وجميع علاقاتهم، يبدون لنا، في الأيديولوجية بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنتج عن مجرى حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة.

وعلى نقيض الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود يتم ـ هنا ـ من الأرض إلى السماء. وبمعنى آخر، فإن الانطلاق لايتم مما يقوله البشر، ويتوهمونه ويتصورونه، ولا مما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخيلهم وتصورهم، كي يتم الوصل فيما بعد إلى البشر الذين من لحم ودم، لا، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية، وإن تصور تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذا التطور الحياتي يتم انطلاقاً من مجرى حياتهم الواقعية أيضاً. وحتى التوهمات في العقل البشري هي تصعيدات ناتجة بالضرورة عن مجرى حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً، والتي تعتمد على قواعد مادية. ومن جراء ذلك، فإن الاخلاق، والدين، والميتافيزيقا، وكل البقية الباقية، من الأيديولوجية، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي. فهي لاتملك تاريخاً، وليس لها أي تطور؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، فالبشر إذْ يطورون انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحوّلون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء، مع هذا الواقع الخاص بهم. فليس الوعي هو الذي يعين الحياة، بل الحياة هي التي تعين الوعي.

ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي باعتباره الفرد الحي، أمّا في الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الواقعية، فإن الانطلاق يتم من الأفراد الواقعيين والأحياء بالذات ويتم اعتبار الوعي بوصفه وعيهم هم بالذات.

وليست هذه الطريقة في اعتبار الأشياء خالية من المسلمات، بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولاتتخلى عنها لحظة واحدة. والبشر هم هذه المقدمات، لا البشر المعزولون والجامدون بأية طريقة وهمية، بل البشر المأخوذون في مجرى تطورهم الواقعي في شروط معينة، وهو تطور مرئي تجريبياً. وحالما تتمثل هذه العملية للفعالية الحيوية، يكفّ التاريخ عن كونه

مجموعة من الوقائع التي لاحياة فيها، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين مازالوا تجريديين، أو النشاط الوهمي لذوات وهمية كما هو الأمر عند المثاليين.

فحيث يتوقف التأمل، في الحياة الواقعية، يبدأ إذن العلم الواقعي الايجابي، يبدأ تحليل النشاط العملي، تحليل عملية التطور العملي للبشر.

إن العبارات الجوفاء عن الوعي تتوقف، ويجب أن تحل محلها معرفة واقعية. وتكفّ الفلسفة، مع دراسة الواقع، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأعم التي يمكن تجريدها من دراسة التطور التاريخي للبشر. وليس لهذه التجريدات أدنى قيمة إذا ما أخذت في حد ذاتها، منفصلة عن التاريخ الفعلي. إن في مقدورها على الأكثر أن تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة، وفي الدلالة على تعاقب تركيباتها الخاصة. بيد أنها لاتقدّم، بحال من الأحوال، مثل الفلسفة، وصفة أو مخططاً يمكن، وفقاً له، تكييف العصور التاريخية. وعلى العكس، فإن الصعوبة لاتبدأ إلّا حين مباشرة دراسة هذه المادة وتصنيفها، سواء أكان المقصود عصرا انقضى أم الزمان الحاضر، وتحليلها بصورة واقعية. إن التخلّص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا، ذلك أنها تنشأ عن دراسة مجرى الحياة الفعلية وعمل الأفراد في كل عصر. ولسوف تتناول هنا بعض هذه التجريدات التي سنستخدمها في مواجهة الأيديولوجية ونفسّرها بأمثلة تاريخية.

وثيقة ٦: الشروط الطبيعية والشروط الاجتماعية للوعي. (٥٩ ـ ٦٠) [٣٩ ـ ٤٠]

الآن فقط، بعدما أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية، نجد أن الانسان يملك «وعياً» أيضاً. ولكن الوعي المعني هنا، ليس هو الوعي «الخالص» منذ الوهلة الأولى. فمنذ البداية تثقل لعنة على «الروح»، لعنة «أثقال» المادة عليها، هذه المادة التي تتظاهر هنا في صورة طبقات مضطربة من الهواء، وأصوات، وباختصار في صورة اللغة. إن اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي الفعلي، العملي، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود إذن كذلك

بصورة فعلية من أجلي فقط. فاللغة إنما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين. فهي موجودة بالنسبة لي حيثما توجد علاقة: إن الحيوان «ليس في علاقة» مع أي شيء٢٦ -لايقيم أية علاقات على الاطلاق. فعلاقة الحيوان بالآخرين لاتوجد بالنسبة إليه على أنها علاقة. وهكذا فإن الوعي، من البداية، نتاج اجتماعي، وهو يبقى كذلك ما بقي البشر. ومن المفروغ منه أن الوعي، بادىء الأمر مجرد وعي البيئة الحسية الأقرب، ووعي الرابطة المحددة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعي. وفي الوقت ذاته، فإنه وعي الطبيعة التي تنتصب بادىء الأمر في وجه البشر على أنها قوة غريبة كليا، فائقة القدرة، تامة المنعة، يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة، وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات. ونتيجة لذلك، فإنه وعي حيواني خالص للطبيعة (دين الطبيعة). وإن وعي ضرورة الارتباط مع الأفراد من حوله يشكّل من جهة أخرى، بالنسبة إلى الانسان، بداية الوعي بأنه يحيا في مجتمع. وإن هذه البداية الحيوانية بقدر الحياة الاجتماعية نفسها في هذه المرحلة. إنه وعي قطيعي خالص، ولايمتاز الانسان عن الخروف في هذه النقطة إلّا بالحقيقة التالية، ألا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة، أو أن غريزته هي غريزة واعية. وإن هذا الوعي القطيعي او القبلي ينمو ويكتمل فيما بعد مع زيادة الانتاجية وازدياد الحاجات، وزيادة السكان التي هي في أساس العنصرين السابقين. ويتطور مع هذه الأمور تقسيم العمل الذي لم يكن في الأصل سوى تقسيم للعمل في العملية الجنسية، ومن بعد أصبح ذلك التقسيم للعمل الذي يتطور تلقائياً أو «طبيعيا» بفضل الاستعداد الطبيعي (القوة الجسدية على سبيل المثال)، والحاجات، والمصادفات، الخ، الخ. ولايصبح تقسيم العمل تقسيمًا فعليا للعمل إلّا انطلاقا من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني. وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهى فعلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثّل، فعلا، شيئاً ما دون أن يمثّل شيئاً فعلياً؛ إن الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم، وأن ينصرف إلى تكوين النظرية الخالصة ، اللاهوت والفلسفة، والأخلاق، الخ. لكن حتى

إذا دخلت هذه النظرية، من لاهوت وفلسفة وأخلاق، الخ، في تناقض مع العلاقات القائمة، فإن هذا لايمكن أن يحدث إلاّ لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع قوى الانتاج القائمة.

وثيقة ٧: المفهوم المثالي والمفهوم المادي للتاريخ (٦٩ ـ ٧٢) [٤٩ ـ ٥٢]

إن هذا التصور للتاريخ [التصور المادي] يستند على تطور المجرى الواقعي للانتاج، انطلاقاً من الانتاج المادي للحياة المباشرة، إنه يدرك شكل العلاقات الانسانية المرتبطة بهذا النمط من الانتاج (يعني المجتمع المدني في مراحله المتنوعة) والمتولدة عنه، باعتباره أساس التاريخ برمته، الأمر الذي يستقيم في اظهار هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية وأشكال الوعي، من دين وفلسفة وأخلاق الخ. الخ بواسطته، وتتبع مكوناته انطلاقاً من هذه المنتجات، وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الأمر بأسره في كليّته (وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوانبه المتعددة). ولا حاجة به، مثل التصور المثالي للتاريخ، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل إنه يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لايفسّر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسّر تكوّن الأفكار انطلاقا من الممارسة المادية!

ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني، بالانحلال في «الوعي الذاتي» أو التحول إلى «أطياف» و«أشباح» و«وساوس» الخ، بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة، التي ولد منها هذا الهراء المثالي، وأن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ، وكذلك للدين، والفلسفة، وكل نظرية أخرى. وان هذا التصور ليبين أن نهاية التاريخ ليست في الانحلال من «الوعي الذاتي» على أنه «روح الروح» بل إن نتيجة مادية تصادف فيه لدى كل مرحلة، ألا وهي حصيلة من القوى الانتاجية، علاقة مكونة تاريخيا بين الطبيعة والأفراد، وهي تسلم لكل جيل من الجيل السابق له، كتلة من قوى الانتاج، ومن الأرصدة الرأسمالية، ومن الظروف، صحيح من جهة

واحدة انها تُعدَّل من قبل الجيل الجديد، لكنها من جهة أخرى تملي عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطورا محددا وطابعا نوعيا، ونتيجة ذلك، فإن الظروف تصنع البشر بالضبط بقدر ما يصنع البشر الظروف. إن هذه الحصيلة من القوى الانتاجية والأرصدة الرأسمالية وأشكال التعامل الاجتماعية، التي يصادفها كل فرد وكل جيل باعتبارها معطيات قائمة، هي الأساس المشخّص لما تصوره الفلاسفة على أنه «جوهر الانسان» و«ماهيته»، وما رفعوه إلى السحب وكافحوه، وهو أساس مشخّص لايتعرّض لأدنى اضطراب على الاطلاق ـ في تأثيره ونفوذه على تطور البشر ـ بسبب ثورة الفلاسفة ضده باعتباره «الوعي الذاتي» و«الأوحد». وإن هذه الشروط الحياتية، التي تجدها الأجيال المختلفة قائمة، هي التي تقرر كذلك ما إذا كان الاختلاج الثوري الذي يتكرر دورياً في التاريخ قوياً بصورة كافية أم لا ليقلب أسس النظام برمته. إن العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة واحدة القوى المنتجة القائمة، ومن جهة ثانية تشكل كتلة ثورية تثور، لاضد شروط خاصة بالمجتمع المنصرم فحسب، بل ضد «انتاج الحياة»، بالذات حتى ذلك الحين، ضد «النشاط الكلي» الذي هو أساس ذلك الانتاج، وإذا لم تكن هذه الشروط موجودة فإنه لا أهمية على الأطلاق اذن، بقدر ما يتعلق الأمر بالتطور العملي، لما اذا كانت فكرة هذه الثورة قد تم التعبير عنها مائة مرة حتى ذلك الحين، كما يبرهن على ذلك تاريخ الشيوعية.

إن هذا الأساس الفعلي للتاريخ إمّا أُهمِل كلياً أو أُعتبِر مسألة ضئيلة لا أهمية لها مطلقا بالنسبة إلى مجرى التاريخ، وذلك في كل تصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن. وهكذا فإنه من الواجب أن يُكتب التاريخ على الدوام وفقاً لمقياس يقع في الخارج منه:

إن انتاج الحياة الفعلي يظهر في أصل التاريخ، بينما التاريخي حقا وفعلا يبدو كأنه منفصل عن الحياة العادية، شيئاً ما خارج الأرض وفوقها. ومن هنا، فإن علاقة الانسان بالطبيعة تُنفى من التاريخ، الأمر الذي يترتب عليه التعارض بين الطبيعة والتاريخ.

ونتيجة لذلك، فإن أنصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا من أن يروا

في التاريخ إلاّ الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى، والصراعات الدينية ومختلف أنواع النضالات النظرية، ولم يكن لهم بد، بصورة خاصة، في كل عصر تاريخي، من المشاطرة في وهم هذا العصر. ومثال ذلك أنه إذا تخيل عصر ما نفسه خاضعاً لحوافز «سياسية» أو «دينية» صرفة، بالرغم من أن «الدين» و«السياسة» مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية، فإن مؤرخه يقبل بهذا الرأي إذن. إن «تخيل» الناس أصحاب العلاقة، «تصورهم» عن ممارستهم الفعلية يتحول إلى القوة الوحيدة والحاسمة التي تتحكم في ممارستهم وتعيِّنها.

وحين يؤدي الشكل البدائي الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين إلى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم، فإن المؤرخ يعتقد أن نظام الطوائف هو القوة التي انتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي. وبينما يتشبث الفرنسيون والانجليز بالوهم السياسي على الاقل، الذي هو مع ذلك الأقرب إلى الواقع، فإن الألمان يتحركون في ميدان «الفكر الخالص» ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ. إن فلسفة التاريخ عند هيجل هي النتيجة الحاسمة الأخيرة، المختزلة من «تعبيرها الأصفى» لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الألمان في كتابة التاريخ والتي لاتولي الاهتمام للمصالح الفعلية، ولا حتى المصالح السياسية، بل للأفكار المحضة، وبالتالي فلابدّ أن يتبدى هذا التاريخ للقديس «برونو» على أنه سلسلة من «الأفكار» التي تلتهم بعضها بعضا، والتي تتلاشى أخيراً في «الوعي الذاتي»، وأن مجرى التاريخ ليبدو بمزيد من المنطق أيضاً، في نظر القديس «ماكس شترنر» الذي لايعرف شيئاً على الاطلاق من التاريخ الفعلي، على أنه مجرد رواية عن «الفرسان» واللصوص والأشباح الذي لايستطيع طبعاً أن ينجو من رؤاهم إلاّ «بالزندقة» وحدها. إن هذا التصور ديني حقاً وفعلا، إنه يفترض أن الانسان الديني هو الانسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ بأسره، وأنه ليضع في مخيلته الانتاج الديني للأوهام في مكان الانتاج الفعلي لوسائل المعيشة وللحياة بالذات. إن هذا التصور للتاريخ كله، فضلاً عن انحلاله والوساوس والشكوك الناجمة عنه، هو قضية قومية خالصة تخص الألمان وحدهم ولاتملك إلاّ أهمية محلية بالنسبة إلى ألمانيا. ومثال ذلك المسألة الهامة التي عولجت مرات عديدة مؤخراً: كيف «ننتقل من ملكوت الله إلى ملكوت الانسان»

بصورة فعلية ــ فكأنما «ملكوت الله» هذا قد وجد في أي وقت من الأوقات في أي مكان آخر غير مخيلة البشر، وكأنما السادة العلاّمون لايعيشون باستمرار، دون أن يعوا ذلك، في «ملكوت الانسان» الذي يفتشون الآن عن السبيل إليه، وكأنما هذا اللهو العلمي (ذلك أنه ليس شيئاً أكثر من ذلك) الخاص بتفسير سر هذا الانشاء النظري في السحب لايقوم، على النقيض من ذلك، في اثبات نشوئه من الشروط الفعلية على الأرض. إن المسألة بالنسبة إلى هؤلاء الألمان هي دائمًا مجرد مسألة ارجاع الهراء الذي يصادفونه إلى نزوة أخرى، يعني افتراض أن هذا العبث برمته يملك على العموم معنى خاصاً المقصود هو اكتشافه، بينما المسألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدق النظري بالشروط الفعلية القائمة. إن الحل العملي الحقيقي لهذا التشدق، استئصال هذه الأفكار من وعي البشر، لن يتحقق كما قلنا أعلاه إلاّ بفعل تحول الظروف وليس بالاستدلالات النظرية.

إن هذه الأفكار النظرية لاوجود لها بالنسبة إلى كتلة البشر، يعني البروليتاريا، وبالتالي فهي لاتتطلب أن تحذف بالنسبة إلى هذه الكتلة التي إذا كانت قد انطوت على أية تصورات نظرية في يوم من الأيام، مثلاً «الدين»، الخ، فإن الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل.

وثيقة ٨: الأيديولوجية «الألمانية» (٧٢ ــ ٧٣) [٥٢ ــ ٥٣]

إن الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح مرة أخرى في طريقة ايمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن أوهاماً مثل «الله ــ الانسان»، و«الانسان»، الخ، قد سيطرت على العصور المختلفة في التاريخ (بل إن القديس برونو يمضي حتى التأكيد بأن «النقد والنقاد قد صنعوا التاريخ»)، وأنهم حين ينصرفون هم أنفسهم إلى الانشاءات التاريخية، فإنهم يقفزون بأعظم سرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من «الحضارة المغولية» إلى التاريخ «الغني مضموناً» ــ بكل معنى الكلمة ــ يعني إلى تاريخ حوليات هال والحوليات الألمانية، ويرون كيف انحلّت المدرسة الهيجيلية في شجار عام. إنهم ينسون جميع الأمم الأخرى، وجميع الأحداث الواقعية، ويُقصر المسرح العالمي على معرض كتاب لايبزج والمناظرات

المتبادلة عن «النقد» و«الانسان» و«الاوحد»(*). وإذا عالج هؤلاء المنظرون موضوعات تاريخية حقاً، القرن الثامن عشر على سبيل المثال، فإنهم يقتصرون على تقديم تاريخ لتصورات ذلك الزمان، منفصلة عن الواقع وعن التطورات العملية التي تشكل أساسها. والأكثر من ذلك انهم لايقدموا «هذا التاريخ إلّا بهدف تمثيل تلك المرحلة على أنها مرحلة أولية ناقصة، البشير المحدود للعصر التاريخي الفعلي، يعني عصر الصراع بين الفلاسفة الألمان من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤. إن هدفهم إذن هو كتابة تاريخ الماضي من أجل زيادة تألق مجد أحد الأشخاص غير التاريخيين وتخيلاته. ومما يتفق مع هذا الهدف، ألّا تذكر الأحداث التاريخية حقاً، ولا حتى التدخلات التاريخية للسياسة في التاريخ. وتُعطى ــ بدلاً من ذلك ــ قصة لا تستند على الدراسة الجادة، بل على المونتاج التاريخي والثرثرة الأدبية ، كتلك التي زودنا القديس برونو بها في تاريخه المنسي الآن عن القرن الثامن عشر. إن عطّارى الفكر هؤلاء «المملؤين صلفا والمتنفخين وقاحة، الذين يتخيلون أنهم يسمون بصورة لامتناهية فوق جيمع المسبقات القومية، هم أكثر قومية عمليا بصورة لاتُقاس من أولئك المنافقين مدمني الجعة الذين يحلمون ــ كبرجوازيين صغار ــ بالوحدة الألمانية. إنهم يرفضون كل صفة تاريخية لاعمال الأمم الأخرى: إنهم يعيشون في ألمانيا، ولألمانيا، في سبيل ألمانيا.

وثيقة ٩: الطبقات السائدة والأفكار السائدة: (٧٥ ــ ٧٩) ــ [٥٦ ــ ٥٧]

إن أفكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الأفكار السائدة أيضاً، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة. إن الطبقة التي تتصرف في وسائل الانتاج المادي تملك في الوقت نفسه الاشراف على وسائل الانتاج الفكري، بحيث تكون أفكار اولئك الذين يفتقرون إلى وسائل الانتاج الذهني خاضعة ــ من جراء ذلك ــ لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير

(*) الاشارة إلى بوير وفيورباخ وشترنر على التوالي.

الأمثل عن العلاقات المادية السائدة، بل إن هذه الأفكار السائدة هي هذه العلاقات المادية السائدة مدركة في شكل أفكار. هي إذنْ التعبير عن العلاقات التي تجعل طبقة معينة هي الطبقة السائدة. إن الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون، الوعي، ونتيجة لذلك يفكرون. وبالتالي، فبقدر ما يسودون على أنهم طبقة، ويحددون مدى عصر تاريخي معين واتساعه، فمن البديهي أن هؤلاء الأفراد يسودون على نطاق كامل، وبالتالي فإنهم يسودون، ضمن أشكال سيطرتهم، على أنهم كائنات مفكرة أيضاً، على أنهم منتجون للأفكار. وهم ينظمون انتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وبذلك فإن أفكارهم هي أفكار العصر السائدة. ومثال ذلك أنه حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبرجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة ــ فإن مذهب انفصال السلطات، هو الذي يشكّل الفكرة السائدة، ويتم التعبير عنه على أنه «قانون أبدي».

إننا نصادف هنا تقسيم العمل، الذي سبق ورأينا أعلاه أنه إحدى قوى التاريخ الرئيسية. وإنه ليتظاهر كذلك في الطبقة السائدة على أنه تقسيم بين العمل الفكري والعمل المادي، بحيث يكون لدينا فئتان من الأفراد داخل هذه الطبقة.

إن البعض هم مفكرو الطبقة، الايديولوجيون الفعّالون، القادرون على التصور، الذين يفكرون، باستخراج مادتهم الأساسية من إعداد وهم الطبقة عن ذاتها، بينما موقف الآخرين ازاء هذه الأفكار والأوهام، أشد سلبية وتَلَقياً، لأنهم في واقع الأمر أعضاء هذه الطبقة النشيطون، ووقتهم أقل اتساعاً من أن يصنعوا الأوهام والأفكار عن أنفسهم. ويمكن لهذا الانشقاق، ضمن هذه الطبقة، أن يتطور حتى يؤدي إلى قدر من التعارض والعداء بين القسمين، وهو انشقاق يسقط على أية حال من تلقاء ذاته حالما يقوم نزاع عملي تتعرّض فيه الطبقة بأكملها للخطر، وهي حالة يتبدد فيها كذلك الوهم بأن الأفكار السائدة لم تكن أفكار الطبقة السائدة، وأنها أفكار تملك سلطاناً متميزاً عن سلطان هذه الطبقة. إن وجود الأفكار الثورية في

عصر معين يفترض مسبقاً وجود طبقة ثورية، وقد قلنا أعلاه كل ما يلزم عن الشروط المسبقة التي يفترضها هذا الأمر.

وإذا فصلنا، حين نأخذ مجرى التاريخ بعين الاعتبار، أفكار الطبقة السائدة عن الطبقة السائدة نفسها، وعزونا إليها وجوداً مستقلا، إذا اقتصرنا على القول بأن هذه الأفكار أو تلك كانت سائدة في زمان معين، دون أن نُعنى بشروط انتاج هذه الأفكار ومنتجيها، إذا غضضنا النظر، على هذا المنوال، عن الأفراد والشروط العالمية، أي عما يشكل مصدر تلك الأفكار، فإن بامكاننا القول ــ على سبيل المثال ــ أن مفاهيم الشرف والاخلاص، الخ، كانت سائدة ابّان سيادة الارستقراطية، وأن مفاهيم الحرية والمساواة، الخ كانت سائدة ابّان سيادة البرجوازية، الخ. إن الطبقة السائدة بوجه الاجمال تتوهم أن تلك هي الحقيقة. وهذا التصور للتاريخ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة، سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة أن الأفكار السائدة سوف تزداد تجريداً يعني أنها سوف تتخذ أكثر فأكثر شكل العالمية. ذلك أن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصلحتها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع، يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبّر عن ذلك على صعيد الأفكار، أن تعطي أفكارها شكل العالمية، وأن تمثلها على أنها الأفكار الوحيدة العقلانية، الأفكار الوحيدة الصالحة كلياً. إن الطبقة الثورية تمثل منذ البداية، لمجرد أنها تعارض طبقة أخرى، ليس على أنها طبقة، بل على أنها ممثلة المجتمع بأسره، إنها تظهر على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في مواجهة الطبقة السائدة بمفردها.

وثيقة ١٠ : تجريد التجريد. (١١٧ ــ ١١٨) [٩٣ ــ ٩٤]

إن هيجل يعطي، عن النزاعات الفعلية، تعبيراً مجرداً مشوها إذْ يضعها في السماء، وهذا المفكر «النقدي» [باور] يأخذ ذلك التعبير على أنه النزاع الفعلي. فبرونو يرضى بالتناقض التأملي ويدافع عن أحد حدّيه ضد الحد الآخر. وعنده أن العبارة، الصياغة الفلسفية للمسألة الفعلية هي

المسألة الفعلية نفسها. ونتيجة لذلك، فإن لديه من جهة واحدة، وبدلاً من الناس الواقعيين ووعيهم عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجابههم في الظاهر على أنها أمر مستقل، عبارة مجردة خالصة، الوعي الذاتي، بالضبط كما أن لديه، بدلاً من الانتاج الواقعي، الفعالية المؤقنمة لهذا الوعي الذاتي. ومن جهة ثانية فإن لديه بدلاً من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية القائمة بصورة واقعية، الخلاصة الفلسفية لجميع المقـولات أو التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء: «الجوهر»، ذلك أن برونو، جنباً إلى جنب مع سائر الفلاسفة والايديولوجيين، يعتبر، بصورة خاطئة، الأفكار ـ هذا التعبير الفكري المؤقنم عن العالم القائم ـ على أنها أساس هذا العالم القائم.

ومن البديهي أنه يستطيع بهذين التجريدين، اللذين أُفرِغا من كل مضمون ومعنى، أن يقوم بمختلف أنواع الحيل دون أن يعرف أي شيء على الاطلاق عن الناس الواقعيين وعلاقاتهم (...) وهكذا فإنه لايتخلى عن الأساس التأملي كيما يحل تناقضات التأمل (...). ولقد دحضت فلسفة بوير الجديدة هذه بصورة كاملة في العائلة المقدسة. ومهما يكن من أمر، فإن القديس بوير قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتوريا بادخال «الشخصية» خلسة، كيما يكون في مقدوره، مع شترنر، أن يصوّر الفرد الواحد على أنه «عمله الخاص»، وشترنر نفسه على أنه عمل برونو. وإن هذه الخطوة إلى أمام لتستحق ملاحظة مقتضبة.

قبـل كل شيء، فليقـارن القارىء هـذه الصورة الكـاريكاتـوريـة بالأصل، عرض الوعي الذاتي في المسيحية المنزلة (ص ١١٣) ومن بعـد فليقارن هذا العرض بدوره بأصله الحقيقي، أي فينومينولوجيا الروح لهيجل (الصفحتان ٥٧٥، ٥٨٣). وقس على ذلك. (إن كلا هذين المقطعين قد أوردا من جديد في العائلة المقدسة). ولكن فلنلتفت الآن قليلا إلى الصورة الكاريكاتورية: «الشخصية في ذاتها»! «المفهوم»! «الماهية العمومية»! «يضع بنفسه حدوده الخاصة ثم يلغي هذا التحديد»! «التفاضل الذاتي الباطن»! يا لها من «نتائج» باهرة! «الشخصية في ذاتها»! إمّا أن هذه الفكرة هراء «في ذاته»،

وإمّا أنها تشير إلى مفهوم الشخصية المجرد. وبالتالي فإنه جزء من مفهوم الشخصية أن «تضع بنفسها حدودها الخاصة». إن هذا التحديد اللاحق «بمفهوم» مفهومها تضعه ارتجالا «بفعل ماهيتها العمومية». وبعد أن تلغي مرة أخرى تحديدها الخاص، يتضح أن «هذه الماهية» ليست بالضبط إلا «نتيجة تفاضلها الذاتي الباطن». وهكذا فإن كل النتيجة العظيمة لهذا اللغو المعقد تساوي حيلة هيجل المألوفة بتفاضل الانسان الذاتي في الفكر، وهو تفاضل ذاتي ينادي به برونو تعيس الحظ بكل عناد على أنه الفعالية الوحيدة للشخصيـــة في ذاتها». ولقد أوضح للقديس برونو قبل زمن طويل جداً بأنه لاسبيل إلى تحصيل أي شيء من هذه «الشخصية» التي قصرت فعاليتها على هذه الوثبات المنطقية التي باتت مبتذلة في الوقت الحاضر. وفي الوقت ذاته فإن الفقرة الموردة تحتوي على الاعتراف الساذج بأن مـاهية «الشخصيـة» البويرية هي مفهوم المفهوم، تجريد التجريد.

وثيقة ١١ : الليبرالية الواقعية، والليبرالية الايديولوجية. (٢٢٠ ـ ٢٢٤) [١٩٧ ـ ٢٠١]

إن المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس وأسلافه من أجل نقد الليبرالية هو تاريخ البرجوازية الألمانية. فلنقدم إذنْ بعض مظاهر هذا التاريخ منذ الثورة الفرنسية.

إن حالة المانيا في نهاية القرن الماضي تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط نقد العقل العملي. فبينما كانت البرجوازية الفرنسية، بواسطة أضخم ثورة عرفها التاريخ، ترتفع إلى السلطة وتغزو القارة الأوروبية، وبينما كانت البرجوازية الانجليزية التي سبق أن تحررت سياسيا تثوِّر الصناعة وتخضع الهند سياسياً، وتخضع بقية العالم تجارياً، لم يذهب البرجوازيون الألمان، في عجزهم، إلى أبعد من «الارادة الطيبة». كان كانط راضياً «بالارادة الطيبة» وحدها، حتى إذا بقيت دونما نتيجة على الاطلاق، وقد نقل تحقيق هذه الارادة الطيبة، والتناغم بينها وبين حاجات الأفراد وحوافزهم، إلى العالم الآخر. إن ارادة كانط الطيبة هي الانعكاس التام للعجزوالهمود والبؤس لدى البرجوازيين الألمان الذين لم تكن مصـالحهم الحقيرة قـادرة قط على

التطور بحيث تجسّد المصالح القومية المشتركة بين طبقة، الأمر الذي قادهم إلى أن يكونوا مُستغلين باستمرار من قبل برجوازيي جميع الأمم الأخرى. وقد تسببت هذه المصالح المحلية الحقيرة في ضيق النظر والعقلية الاقليمية لدى البرجوازيين الألمان من ناحية، وفي زهوهم الكوني المنتفخ الأوداج من ناحية أخرى. وعلى العموم، فإن التطور الألماني قد اتسم في جميع الميادين، منذ أيام الاصلاح، بطابع برجوازي صغير كلياً. (. . .).

إننا نجد مرة أخرى لدى «كانط» الشكل المميز الذي اتخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية ــ ولم يلاحظ كانط ولا البرجوازيون الألمان الذين كان هو الناطق المموّه باسمهم أن هذه الأفكار النظرية للبرجوازية تقوم على أساس مصالح مادية وارادة مشروطة ومحددة بعلاقات الانتاج المادية. وهذا هو السبب في أن كانط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبر عنها، لقد جعل من ارادة البرجوازيين الفرنسيين وتحديداتها المشروطة بالأوضاع المادية تحديدات ذاتية محضة «للارادة الحرة»، وللارادة في ذاتها ولذاتها، للارادة البشرية، وبذلك حوّلها إلى تحديدات مفهومية إيديولوجية محضة ومصادرات أخلاقية. ولذا فإن البرجوازيين الألمان الحقيرين قد ارتدوا في هلع عن ممارسة هذه الليبرالية البرجوازية النشيطة حالما تظاهرت هذه الممارسة سواء في حكم الارهاب أم في طلب الربح الذي لايقيم معنى للشرف.

وفي ظل حكم نابليون ، استمر البرجوازيون الالمان اكثر من ذي قبل في الانصراف إلى تجارتهم الحقيرة وفي الانسياق مع أوهامهم الكبيرة وفيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في ألمانيا في ذلك الحين، يستطيع القديس سانشو أن يستنجد بجان بول وسواه، هذا كي لا نسمي له سوى مصادر أدبية في متناول يده. إن البرجوازيين الألمان، الذين كانوا يرغون ويزبدون ضد نابليون لأنه أكرههم على شرب عصير الهندباء، ولأنه عكّر صفوهم بايواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد، قد أغدقوا عليه كل حقدهم كما أغدقوا على انجلترا كل اعجابهم، في حين كان نابليون يقدم إليهم أعظم الخدمات بتنظيف الاسطبلات الايجية الألمانية وانشاء وسائل مواصلات جديرة

ببلد متحضر، فيما لم تفعل انجلترا سوى تحين الفرصة لاستغلالهم بلا هوادة.

ولقد كان الأمراء الألمان يتوهمون، بالروح البرجوازية الصغيرة عينها، أنهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية وضد الثورة، في حين لم يكونوا سوى المرتزقة المأجورين للبرجوازية الانجليزية. وفي جو هذه الأوهام العامة كان من طبيعة الأمور تماماً أن المراتب التي تحتكر امتياز الوهم ـ الايديولوجيين، ومعلمي المدارس والطلبة، وأعضاء عصبة الفضيلة ـ كانت تتحدث بكلمات فخمة وتعطي تعبيراً طناناً ملائمًا للمزاج العام القائم على الوهم والخمود (. . .).

وإذا أراد المرء أن يحكم، على طريقة الايديولوجيين البرلينيين، على الليبرالية والدولة ضمن اطار تظاهراتها المحلية في المانيا، أو قصر نفسه على مجرد نقد الأوهام البرجوازية الألمانية عن الليبرالية بدلاً من أن يدرسها في ارتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لاينفصل عنها وجودها الفعلي، فإنه ينتهي بكل تأكيد إلى أشد الاستنتاجات ابتذالا. ليست هذه الليبرالية الألمانية كما رأينا، حتى في شكلها الشعبي، كما كانت تعبر بعد عن نفسها حتى تاريخ قريب، سوى هذيان حالم، سوى الانعكاس الأيديولوجي لليبرالية الفعلية. لشد ما يصبح من اليسير إذنْ تحويل مضمونها كلياً إلى فلسفة، إلى تعميمات مفهومية محضة، إلى «معرفة عقلانية»! وهكذا فإذا كان المرء على درجة كبيرة من التعاسة حقاً ـ بحيث لايعرف حتى هذه الليبرالية على الأسلوب البرجوازي إلاّ في الشكل المتعالي الذي أعطاه ايّاه هيجل ومعلمو المدارس المرتهنون به ـ فإنه ينتهي بكل تأكيد إلى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال المقدس. وإن سانشو سوف يزوّدنا بمثال بائس على ذلك.

«لقد قيل الشيء الكثير مؤخراً» في الدوائر النشيطة عن حكم البرجوازيين «بحيث لم يكن مما يبعث الدهشة أن أنباء عنه» ولو عن طريق لوي بلان الذي ترجمه البرليني بوهل الخ ـ «قد تسرّبت حتى إلى برلين» واجتذبت هنالك انتباه معلمي المدارس المتساهلين. وعلى أي حال، فإنه

لايمكن أن يُقال أن «شترنر»، بطريقته في تملك الأفكار الرائجة، قد تبنى طريقة جديدة مريحة ومفيدة بصورة خاصة (ومجان). إن طريقته في نهب هيجل قد فضحته، وهو ما سوف يرد من الأمثلة الفريدة عليه فيما يلي.

ولم يفت صاحبنا المتقعر أن يسجل ما تمّ مؤخراً من خلط بين الليبراليين والبرجوازية. وبما أن القديس ماكس يخلط البرجوازية مع المواطنين الصالحين، أي مع البرجوازيين الصغار الألمان، فإنه لايفهم الحقائق التي نقلت إليه حسب مغزاها الفعلي، المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الأكفاء ـ يعني بحيث يميز في الصيغ الليبرالية التعبير المثالي عن مصالح البرجوازية الفعلية ـ بل على العكس من ذلك، ففي رأيه أن هدف البرجوازي الأخير هو أن يصبح ليبرالياً كاملا، مواطناً في الدولة. فعند القديس ماكس ليس البرجوازي حقيقة المواطن، بل المواطن حقيقة البرجوازي. وإن هذا التصور، الذي هو مقدس بقدر ما هو الماني، ليمضي بعيداً بحيث يحول البرجوازية (يجب أن نقرأ: سيطرة البرجوازية) إلى «فكرة ولا شيء سوى فكرة»، ويعطي الدولة دور الرجل الحقيقي «الذي يمنح عبر حقوق الانسان» لكل برجوازي منفرداً حقوق «الانسان»، وبذلك يضفي عليه التكريس الحقيقي. وإن هذه الأمور جميعاً تحدث بعدما فضحت الأوهام عن الدولة وحقوق الانسان بصورة كافية في الحوليات الالمانية الفرنسية، وهي حقيقة يلاحظها القديس ماكس أخيراً في «شرحه الدفاعي» لعام ١٨٤٥. وهكذا فإنه يستطيع أن يحول البرجوازي ـ وقد فصل البرجوازي بوصفه ليبرالياً عن نفسه بوصفه برجوازياً تجريبياً ـ إلى ليبرالي مقدس، تماماً مثلما يحول الدولة إلى «المقدس»، وعلاقة البرجوازي بالدولة الحديثة إلى علاقة مقدسة، إلى عبادة ـ وبذلك يختتم فعلاً نقده لليبرالية السياسية. لقد حولها إلى «المقدس».

وثيقة ١٢ : أوهام الفلسفة : (٢٦٨ ـ ٢٧٠) [٢٤٧ ـ ٢٤٨]

عندما برهن فيورباخ على أن العالم الديني ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الأرضي الذي لايظهر عنده إلاّ في صورة صيغة مجردة فحسب، فإن النظرية الالمانية قد جوبهت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي دون

جواب: كيف حدث أن الناس «حشروا في رؤوسهم» هذه الأوهام؟ وحتى بالنسبة للمنظِّرين الألمان، فإن هذا السؤال قد عبّد الطريق إلى النظرة المادية إلى العالم، وهي نظرة لاتتجرد عن الفروض المسبقة، لكنها تتقيد تجريبياً بشروط أولية مادية فعلية بصفتها هذه، ولهذا السبب كانت، للمرة الأولى، نظرة نقدية إلى العالم بصورة فعلية. ولقد أُشير إلى هذا التطور من قبل في الحوليات الألمانية الفرنسية ــ في (مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيجل) وفي (المسألة اليهودية). لكن بما أن هـذه الاشارة تمت بـواسطة الاسلوب الفلسفي التقليدي، فإن التعابير الفلسفية التقليدية التي تسرّبت إلى هذين المؤلِّفين، من نمط «الماهية الانسانية» و«الجنس»، الخ، قد أعطت المنظِّرين الألمان الحجة اللازمة من أجل اساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بأن المقصود في هذه الحال إنما هو مرة أخرى إعطاء صيغة جديدة لكسوتهم النظرية المهترئة. [...] إن الفلسفة بـالنسبة إلى دراسـة العالم الواقعي كالاستمناء بالنسبة إلى الحب الجنسي. [...].

إن صفات الله المنقولة عن فيورباخ الذي يجعل منها قوى واقعية تسود البشر، كهنة كبارا، هو الابن غير الشرعي الذي يكتشف شترنر وجوده والذي استبدل بالعالم التجريبي. وإنه لصحيح تماماً أن «فرذيته الخاصة» بكاملها لاتقوم إلّا على ما «حُشِر في رأسه». وإذا كان شترنر يأخذ على فيورباخ أنه لم يتوصّل إلى أية نتيجة لأنه، كما يقول شترنر، يجعل من المسند مسنداً إليه والعكس بالعكس، فهو نفسه اعجز حتى درجة كبيرة من التوصل إلى أي شيء، [لأنه] يقبل مغمض العينين بهذه المستندات الفيورباخية، المحولة إلى مسندات إليها، معتبراً ايّاها شخصيات تسود، كما يقبل مغمض العينين بهذه الصيغ، الفيورباخية عن العلاقات على أنها علاقات فعلية، لاصقاً بها مسند «المقدس»، محولا هذا المسند إلى مسند إليه، «المقدس»، أي صانعاً بالضبط نفس الشيء الذي يأخذه على فيورباخ. والآن، بعد أن يتخلّص كلياً على هذه النحو من المضمـون الفعلي الـذي كان مـوضوع البحث، بمقايضته لقاء «المقدس» الذي يبقى بالطبع أزلياً وثابتاً، فإنه ينخرط في نضاله، أي يكشف عن «انتقاداته». إن لفيورباخ الوعي بأن المقصود بالنسبة إليه تدمير وهم ليس غير ــ وهذا ما يأخذه عليه القديس ماكس ــ

بالرغم من أن فيورباخ يعلق أهمية كبيرة جداً على النضال ضد هذا الوهم. وعند «شترنر» «رحل» هذا الوعي أيضاً بصورة نهائية، فهو يؤمن فعلياً بسيطرة الأفكار المجردة للأيديولوجية في العالم الحالي، وإنه ليعتقد، في نضاله ضد «المسندات»، ضد المفاهيم، أنه لايهاجم وهماً بعد الآن، بل القــوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية.

ومن هنا كانت طريقته في قلب جميع الأشياء رأساً على عقب، ومن هنا كانت السذاجة الهائلة التي تجعله يأخذ جميع الأوهـام المنافقـة وجميع رياءات البرجوازية، على أنها نقد حقيقي.

وثيقة ١٣ : الانعكاس الفكـري للنزاعـات الواقعيـة. (٣١٨) [٣٠١ ــ ٣٠٢].

«ومثال آخر»، وهو مثال أعم على تكريس العالم، ألا وهو تحويل النزاعات العملية، أي النزاعات بين الأفراد وشروطهم الحياتية الفعلية، إلى نزاعات مثالية، أي نزاعات بين هؤلاء الأفراد والأفكار التي يشكلونها أو يقحمونها في رؤوسهم. وإن هذه الحيلة لبسيـطة حتى الدرجـة القصوى أيضاً. فكما جعل القديس سانشو من قبل أفكار الناس شيئا قائمًا بصورة مستقلة، كذلك يفصل هذا الانعكاس للنزاعات العقلية عن هذه النزاعات نفسها ويمنحها وجوداً مستقلا. إن المتناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول إلى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة، أو كما يعبر القديس سانشو عن ذلك بمزيد من البساطة إلى تناقضات مع الفكرة بصفتها هذه. مـع المقدس. وهكـذا ينجح في تحويل النـزاع الفعلي، المصـدر الأصلي لانعكاسه المثالي، إلى نتيجة لهذا المظهر الايديـولوجي. وهـو ينتهي بهذه الطريقة إلى النتيجة التالية: ليس المقصود الالغاء العملي للنزاع العملي، بل مجرد التخلي عن فكرة هذا النزاع، وهو التخلي الذي يستحث الناس بكل اصرار على تنفيذه، وذلك بوصفه داعية أخلاقياً صالحا.

وبعدما حوّل القديس سـانشو عـلى هذا النحـو جميع التناقضـات والنزاعات التي يجد الفرد نفسه فيها إلى مجرد تناقضـات ونزاعات بين الفرد

وفكرة واحدة من أفكاره استقلّت عنه وسيطرت عليه، وبالتالي فـإنه من «السهل» جداً تحويلها إلى الفكرة، الفكرة المقدسة، المقدس ــ بعد هذا ليس امام الفرد إلاّ أن يصنع شيئاً واحداً:

أن يرتكب الخطيئة ضد الروح المقدس، أن يجرّد هذه الفكرة ويعلن أن المقدس شبح. إن هذه الشعوذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قديسنا أحد الجهود الاسمى للأناني. وعلى أية حال، فإن في مقدور كائن مَنْ كان من جهة أخرى أن يرى كم من السهل بهذه الطريقة أن ينادي من وجهة النظر الانانية بأن جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخياً ثانوية، وذلك دون معرفة أي شيء عنها. ولايحتاج المرء في سبيل ذلك لأكثر من أن يستخلص بعضاً من الصيغ المعتمدة عادة في مثل هذه الحالات، وأن يحوّلها بالطريقة المبينة إلى «المقدس»، وأن يصف الأفراد على أنهم عبيد لهذا المقدس، وأخيراً أن يؤكد نفسه على أنه امرؤ يحتقر «المقدس في ذاته».

وثيقة ١٤ : كشف الأدلجة. (٣٢٣ ــ ٣٢٤) [٣٠٧ ــ ٣٠٨].

بقـدر ما تـزداد حدة التنـاقض بين الشكـل الـطبيعي للعلاقــات الاجتماعية ومعها ظروف معيشة الطبقة السائدة وبين قوى الانتاج المتقدمة، وبقدر ما تزداد الهوّة داخل الطبقة السائدة نفسها، والهوّة بينها وبين الطبقة المحكومة، فإن الوعي الذي كان يقابل في الأصل هذا الشكل من العلاقات ينأى أكثر فأكثر عن الحقيقة (أي أنه يكفّ عن كونه الوعي المقابل لهذا الشكل وبين العلاقات)، كما أن التصورات التقليدية السابقة، لهذا النظام من العلاقات، هذه التصورات التي هي المصالح الخاصة الفعلية، الخ، تقوم على أنها مصالح عامة، تتردى أكثر فأكثر إلى مستوى عبارات مثالية مجردة، إلى وهم واع، إلى نفاق مقصود. ولكن كلما كذبتها الحياة، وكلما تقلصت قيمتها بالنسبةً للوعي ذاته، زاد تقييمها المقصود، وتصبح لغة هذا المجتمع الطبيعي، يوماً بعد يوم، أكـثر نفاقـاً، أكـثر اخـلاقية، وأكـثر تقديساً. وكلما ازداد نفاق هذا المجتمع زادت السهولة بالنسبة لانسان ساذج مثل سانشو، لأن يكتشف في كل مكان تصور المقدس والمثالي. وإنه ليستطيع هو الساذج أن يستخلص، من نفاق المجتمع العام، الايمان العام بالمقدس،

بسيطرة المقدس، بل يستطيع أن يأخذ هذا النفاق الذي كان يجب أن يستخلص منه النتيجة المناقضة على وجه الدقة.

إن عالم المقدس يختصر في التحليل الأخير في «الانسان». وكما رأينا [...] هذا «الانسان» هو الذات الفعّالة التي يضعها في أساس كل التاريخ حتى أيامنا الحاضرة، وفي العهد الجديد يوسع سيطرة «الانسان» هذه بحيث تشمل جماع العالم الراهن، الطبيعي والروحي على حد سواء، وكذلك خصائص الأفراد الموجودين حاليا. إن جميع الاشياء تخص «الانسان» وبذلك يحول العالم إلى «عالم الانسان». إن المقدس المشخص هو «الانسان» الذي ليس بالنسبة إلى سانشو إلاّ اسمًا آخر للمفهوم، للفكرة. إن تصورات الناس وأفكارهم المنفصلة عن الأشياء الفعلية، لا حاجة بها إلى الأفراد الفعليين كأساس لها، بل إلى الفرد الذي يقيمه المفهوم الفلسفي، الفرد المنفصل عن واقعيته، والتصور في الفكر وحده. «الانسان» في ذاته، مفهوم الانسان، وبهذا فإن ايمانه بالفلسفة يبلغ قمته.

وثيقة ١٥ : نحو استقلال مفهومي : الحق والملكية الخاصة (٣٩٩ ـ ٤٠٠) [٣٩٠ ـ ٣٩١]

يقدم سانشو في الحال حق الوراثة على أنه مثال بارز. وهو لايفسّره انطلاقاً من ضرورة التراكم ولا من العائلة التي كانت موجودة قبل هذا الحق، بل انطلاقاً من الوهم الحقوقي لامتداد القدرة بعد الموت. وعلى أية حال، فكلما انتقل المجتمع الاقطاعي أكثر فأكثر إلى المجتمع البرجوازي، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل التشريع في جميع البلدان (انظرْ مثلاً مدونة نابليون).

ولا حاجة لأن نبين هنا مفصلاً أن السلطة الأبوية المطلقة والبكورة سواء البكورة الاقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية أم الشكل اللاحق للبكورة ـ قد قامتا على شروط مادية محددة جدا. ويُصادَف الأمر ذاته بين الشعوب القديمة في عصر تفكك الجماعة العامة نتيجة لتطور الحياة الخاصة (وأفضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني). وعلى العموم، فإنه لم

يكن في مقدور سانشو أن يختار مثالا أشد بؤساً من حق الوراثة، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تبعية الحق لعلاقات الانتاج. (قارن على سبيل المثال حق الوراثة الروماني والجرماني). ومن المؤكد أنه ليس ثمة كلب صنع قط فوسفورا أو مسحوقا عظمياً أو كلسا من عظمة، أما أنه لم «يحشر في رأسه» قط أي شيء عن «حقه» في عظمة، وكذلك فإن القديس سانشو لم «يدخل في رأسه» قط أن يحلل فيها إذا كان الحق في عظمة، هذا الحق الذي يدّعيه الناس لانفسهم ولايدّعيه الكلاب، ليس مرتبطاً بالطريقة التي يستخدم الناس، لا الكلاب، بها هذه العظمة في الانتاج. وعلى العموم، فإن لدينا هنا مثالاً نموذجياً على كل اسلوب سانشو في النقد وايمانه الذي لايتزعزع في الأوهام الشائعة. إن علاقات الانتاج السابقة القائمة بين الأفراد تتظاهر كذلك بالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية. (انظر اعلاه). ولايمكن لهذه العلاقات ضمن إطار تقسيم العمل إلّا أن تكتسب وجودا مستقلا في مواجهة الأفراد. إن اللغة لاتعبر عن العلاقة إلّا في شكل المفهوم.

ولو كانت هذه المفاهيم العامة قد أخذت قيمة قوى غامضة، فتلك هي النتيجة الضرورية لحقيقة أن هذه العلاقات الفعلية، والتي هي التعبير عنها، قد اكتسبت وجوداً مستقلا. وإلى جانب هذه القيمة التي تتخذها في الوعي اليومي، فإن هذه المفاهيم تُعطى قيمة خاصة يطوّرها السياسيون والحقوقيون الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لعبادة هذه المفاهيم، والذين يرون فيها، لا في علاقات الانتاج، الأساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية.

وثيقة ١٦ : النفعية والأيديولوجية الفرنسية . (٤٥٠ ــ ٤٥٥) [٤٤٤ ــ ٤٤٦].

لقد سبق لهيجل أن أثبت في كتابه «فينومينولوجيا الروح» كيف أن هذه النظرية للاستغلال المتبادل، التي شرحها بنتام حتى الغثيان، كان يمكن في مطلع القرن الحالي أن تعتبر طوراً ينتسب إلى القرن السابق. انظروا في هذا المؤلف الحالي فصل «صراع فلسفة التنوير ضد التطير»، حيث توصف نظرية المنفعة على أنها النتيجة الأخيرة لفلسفة التنوير. إن هذه البلاهة

الظاهرة التي تستقيم في إرجاع جميع علاقات الناس المتعددة الأشكال إلى علاقة المنفعة الواحدة، هذا التجريد الميتافيزيقي ظاهرياً، ينشأ عن حقيقة أن جميع العلاقات في المجتمع البرجوازي الحديث، خاضعة ومرجعة في الممارسة للعلاقة النقدية المجردة الواحدة، علاقة المقايضة. ولقد برزت هذه النظرية مع هوبز ولوك، وكانت معاصرة للثورتين الانجليزيتين «الأولى والثانية»، هاتين المعركتين الأوليتين اللتين ارتفعت البرجوازية بفضلهما إلى السلطة السياسية. بل إنها تُصادَف في وقت ابكر في كتب الاقتصاد السياسي، بوصفها مصادرة ضمنية طبعا. إن الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية عن المنفعة، وإنها لتظهر بمضمونها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين، ذلك أنهم كانوا السبّاقين إلى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية. وإن المرء ليستطيع أن يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ أمثلة لهذه النظرية، تقابل كلياً موقف المعارضة الذي اتخذته البرجوازية الفرنسية قبل الثورة. وإن هولباخ ليصف كل فعالية الأفراد في تعاملهم المتبادل، مثل الكلام، الحب، الخ. على أنها علاقة منفعة وانتفاع وبالتالي فإن العلاقات العلية المفترضة هنا هي الكلام، والحب، وهذه التظاهرات المحددة لصفات محددة للأفراد. بيد أن هذه العلاقات لايُفترض فيها، في هذا المنظور أن تملك معناها الخاص، بل يُفترض فيها أنها تعبير وتظاهر لعلاقة ثالثة مختفية تحتها، علاقة المنفعة او الانتفاع. إن هذا التحويل ـ السخيف والاعتباطي ـ لايكفّ عن كونه كذلك إلاّ اعتباراً من اللحظة التي لايعود فيها للعلاقات الأولى أهمية في حد ذاتها بالنسبة إلى الأفراد. فهي لاتمثل بعد الآن فعالية عقوية، بل قناعاً يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة، بل هدفاً فعلياً، بالضبط تلك العلاقة التي تُسمى علاقة المنفعة.

إن هذا التنكر على صعيد اللغة لايملك معنى إلاّ حين يشكل التعبير الواعي واللاواعي عن تنكر فعلي. وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محددا، فهي تعني أني أحصل على ربح من جرّاء الأذى الذي ألحقه ببعض الناس (استغلال الانسان للانسان)، وفيما عدا ذلك، فإن الربح الذي أحققه في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة، بالضبط كما رأينا اعلاه فيما يتعلق بالقدرة. إن منتجاً غريبا عن

القدرة مطلوب من كل قدرة وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية ـ وإن هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة المنفعة. وإن هذا كله ليتحقق فعلاً بالنسبة إلى البرجوازي. فعنده أن علاقة واحدة فقط تملك أهمية في حد ذاتها ـ علاقة الاستغلال، وليس لسائر العلاقات الأخرى صلاحية بالنسبة إليه إلاّ بقدر ما يستطيع أن يضمها في هذه العلاقة الواحدة، وحتى حيث يصادف علاقات لايمكن تصنيفها بصورة مباشرة في علاقة الاستغلال، فإنه يصنفها في هذه العلاقة في مستوى الوهم على الأقل. وإن المال هو التعبير المادي عن هذا الربح الذي يتم الحصول عليه من الأشياء، فهو ممثل قيمة جميع الأشياء والناس والعلاقات الاجتماعية. وعلى أية حال، فإن المرء يرى من الوهلة الأولى، أن مقولة «الانتفاع» تُستخرج قبل كل شيء من علاقات التعامل الفعلية التي تربطني بالناس الآخرين (لكن ليس في حال من الأحوال من التفكير ومجرد الارادة)، وعندئذ فإن تقديم هذه العلاقات على أنها، براهين على واقع هذه المقولة التي استخرجت منها بالذات، وتلك طريقة في النهج تأملية تماما. وبالطريقة نفسها بالضبط، وبصورة لاتقل شرعية عن ذلك، وصف هيجل جميع العلاقات على أنها علاقات الفكر الموضوعي. وبالتالي، فإن نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي، المسوّغ تاريخيا، عن دور البرجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا، والتي كان تعطشها إلى الاستغلال يمكن أن يُفسّر على أنه تعطش إلى التطور الكامل للافراد في شروط التعامل المحررة من الاغلال الاقطاعية القديمة. إن هذا التحرر من وجهة نظر البرجوازية، يعني المزاحمة، قد كان بالطبع، بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل شق طريق جديد لتطور أكثر حرية أمام الأفراد. إن الاعلان النظري عن الوعي المقابل لهذه الممارسة البرجوازية وعي الاستغلال المتبادل على أنه العلاقة المتبادلة العمومية لجميع الأفراد، قد كان أيضاً خطوة جريئة وصريحة إلى الأمام، تنويراً دنيوياً للاستغلال، معرّى من الزخرفة السياسية والرعوية والدينية والعاطفية التي كان يتحلىّ بها في ظل الاقطاعية، وهي زخرفة كانت تقابل شكل الاستغلال في ذلك الحين وقد جعل منها الكتّاب النظريون للملكية المطلقة نظاماً كاملا.

وثيقة ١٧ : الفكر واللغة: اسم الأسماء. (٤٨٩ ـ ٤٩١) [٤٨٦ ـ ٤٨٨].

إن احدى المهام الأكثر صعوبة، بالنسبة للفلاسفة، هي النزول من عالم الفكر إلى العالم الواقعي. إن اللغة هي الواقع المباشر للفكر. وكما أن الفلاسفة منحوا الفكر وجوداً مستقلا، كذلك لابدّ لهم أن يمنحوا اللغة وجوداً مستقلا ليجعلوا منها ميدانهم الخاص. وهذا هو سر اللغة الفلسفية حيث الأفكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص.

إن قضية النزول من عالم الأفكار إلى العالم الواقعي تتحول إلى قضية الانتقال من اللغة إلى الحياة.

ولقد بيّنا أن الأفكار تكتسب وجوداً مستقلا نتيجة للوجود المستقل الذي يُنسب إلى ظروف الأفراد والعلاقات القائمة بينهم. ولقد بيّنا أنه إذا كان الأيديولوجيون والفلاسفة يعنون بذلك الأفكار على وجه الحصر وبصورة منهجية، الأمر الذي يؤدّي إلى منهجة هذه الأفكار، فإنما ذلك نتيجة لتقسيم العمل، وان الفلسفة الألمانية بصورة خاصة هي نتيجة للبنية البرجوازية الصغيرة لألمانيا وليس على الفلاسفة إلاّ أن ينقلوا لغتهم إلى اللغة العادية التي استخلصت منها كي يعترفوا بأنها لاتعدو كونها اللغة المشوّهة للعالم الواقعي، وكي يتحققوا من أنه لا اللغة ولا الأفكار تشكل بحد ذاتها مجالاً خاصاً، وأنها ليست سوى تظاهرات للحياة الفعلية.

إن سانشو الذي يتبع الفلاسفة في السراء والضراء، لابدّ بالضرورة أن ينشد حجر الفلاسفة، وتربيع الدائرة، واكسير الحياة، أو ينشد «كلمة» تملك بصفتها كلمة القوة العجائبية على أن تفتح له الطريق المؤدّي من ميدان اللغة والأفكار إلى الحياة الفعلية (. . .) لكن سانشو لايرضى بالاسماء العادية، فلما كان التأمل الفلسفي قد عين له مهمة ايجاد محمول عام جدا بحيث ينطوي على كل فرد على أنه ذات، فإنه ينشد الاسم الفلسفي، المجرد، «الاسم» الذي هو فوق جميع الاسماء، اسم الأسماء، الاسم المقولة الذي يميز، على سبيل المثال، سانشو من برونو، ويميز كليهما من

فيورباخ، بصورة دقيقة كما تفعل اسماؤهم الخاصة، وفي الوقت نفسه يناسب ثلاثتهم جميعاً مثلما يناسب جميع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية، وهو ابتكار سوف يدخل أعظم الاضطراب على السندات، وعقود الزواج، الخ. ويضع حداً، بضربة واحدة، لجميع مكاتب التسجيل وكتاب المحاكم. إن هذا الاسم العجائبي، هذه الكلمة السحرية، التي تلفظ في اللغة موت اللغة، هذا الجسر الحميري الذي يقود إلى الحياة، هذه الدرجة العليا من السلم السماوي الصيني، هو ــ الأوحد.

الوثيقة ١٨ : الفلسفة والواقع. (٤٩٢ ــ ٤٩٣) [٤٩٠ ــ ٤٩١]

لقد رأينا أن كل قضية الانتقال من الفكر إلى الواقع، وبالتالي من اللغة إلى الحياة، لاوجود لها إلّا في الوهم الفلسفي فحسب، يعني لاتسويغ لها إلّا من أجل الوعي الفلسفي وحده، الذي لايستطيع على الأرجح أن يرى بوضوح طبيعة وأصل انفصاله الظاهري عبر الحياة. إن هذه القضية العظمى، بقدر ما تغلغلت في عالمنا الايديولوجي، كان لابدّ ــ بكل تأكيد ــ أن تنتهي أخيراً إلى احدى هذه الرحلات الفرسانية التائهة بحثاً عن كلمة تشكل، بوصفها كلمة، الانتقال موضوع البحث، أي أنها تكف بوصفها كلمة عن أن تكون مجرد كلمة، كلمة تدل بطريقة فوق لغوية عجيبة إلى طريق من اللغة إلى الشيء العقلي الذي ترمز إليه، وباختصار تلعب بين الكلمات نفس الدور الذي يلعبه الله ــ الانسان العادي، بين البشر في الاسطورة المسيحية. إن ذلك الفيلسوف الذي يملك، من بين جميع الفلاسفة، الدماغ الأكثر فراغاً وشحّاً، لم يكن له بدٌ من أن «ينهي» الفلسفة باعلان أن عدمه الايديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة، وبالإحتفال بذلك بوصفه الدخول الظافر إلى الحياة «الجسدية». لقد كان هذا العدم الايديولوجي الفلسفي النزعة يشكل، بحد ذاته، نهاية الفلسفة بصورة مسبقة، بالضبط مثلما كانت لغته غير المنطوقة تشكل نهاية كل لغة. ولقد كان لانتصار سانشو سبب آخر. فمن بين جميع الفلاسفة، كان هو أقلهم معرفة بمعطيات العالم الواقعي بحيث أن المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر أثر للارتباط بالواقع، وبذلك آخر أثر للمعنى.

وثيقة ١٩ : لماذا يقلب الايديولوجيون كل شيء رأساً على عقب : (٦٠٣ ــ ٦٠٤) [٦٥٧ ــ ٦٥٨]

رجال الدين ، والقانون ، والسياسة.

رجال القانون، رجال السياسة (رجال الدولة بصورة عامة)، رجال الأخلاق، رجال الدين.

بشأن هذا التقسيم الفرعي الأيديولوجي ضمن طبقة: ١ ــ يتخذ المنصب وجوداً مستقلاً بفضل تقسيم العمل. كل امرىء يحسب أن حرفته هي الحرفة الحقيقية. وأن طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يسقطون بصورة أسهل فريسة الأوهام المتعلقة بالعلاقة بين حرفتهم والواقع. في شعورهم، في الفقه، في السياسة، الخ، تصبح العلاقات مفاهيم طالما أنهم لايرتفعون فوق هذه العلاقات، كما أن مفاهيم العلاقات أيضاً تصبح مفاهيم ثابتة في أذهانهم.

ومثال ذلك أن القاضي يطبق القانون، وبالتالي فإنه يعتبر التشريع القوة المحركة الفاعلة والفعلية. لديهم احترام لبضاعتهم، ذلك أن مهنتهم هي في علاقة مع الكلي.

فكرة القانون، فكرة الدولة. إن الموضوع يُقلب رأساً على عقب في الوعي العادي.

الدين هو منذ البداية وعي التعالي المتسامي، الناتج من ضرورة واقعية هذا بصورة أكثر شعبية...

العرف، فيما يتعلق بالقانون، بالدين، الخ.

إن الافراد قد انطلقوا على الدوام، وهم ينطلقون على الدوام، من أنفسهم. إن علاقاتهم هي علاقات حياتهم الواقعية. كيف يحدث أن علاقاتهم تتخذ وجوداً مستقلا ضدهم؟ وأن قوى حياتهم الخاصة تسيطر عليهم؟

باختصار ، الاجابة هي : تقسيم العمل، الذي يتوقف مستواه على تطور القوة الانتاجية في أي وقت.

تحليلات وتوصيفات : الأيديولوجية كوعي زائف

وثيقة ٢٠ : الوعي الطبقي كوعي مُقرٌ به:

يهدف علم التاريخ البرجوازي ـ حقاً، هو الآخر، إلى الدراسات الملموسة. بل إنه يتهم المادية التاريخية بانتهاك الوحدانية الملموسة للأحداث التاريخية، ويكمن خطؤه ـ هنا ـ في أنه يعتقد أنه وجد الملموس في الفرد التاريخي التجريبي (الذي يمكن أن يكون رجلاً أو طبقة أو شعباً) وفي وعيه المُعطى تجريبياً، أي الذي يعطيه علم نفس الفرد أو الجماهير، ولكنه ـ بدقة ـ في نفس الوقت الذي يظن فيه أنه وجد الملموس حقــاً، يكون أبعد ما يكون عن الملموس: المجتمع كشمولية عيانية وتنظيم الانتاج عند مستوى محدد من التطور الاجتماعي ثم انقسام المجتمع إلى طبقات، هذا التقسيم التابع من ذاك التنظيم. وإذ يتجاهل علم التاريخ البرجوازي ذلك، فإنه يدرك الشيء المجرد تماماً على أنه ملموس. يقول ماركس إن «هذه العلاقات ليست علاقات بين فرد وفرد، ولكن علاقات بين عامل ورأسمالي بين أجير ومالك.. الخ ولتمحِ هذه العلاقات، فستكون قد محوت المجتمع كلـه ولن يبقى من إلهكم بروميثيوس إلاّ شبح بدون ذراعين ولا ساقين».

دراسة ملموسة، هذا يعني إذن: دراسة العلاقة بالمجتمع كشمولية، لأنه فقط في هذه العلاقة، فإن الوعي الذي يستطيع البشر إمتلاكه في كل لحظة من وجودهم، يظهر في حدوده الأساسية، يظهر الوعي إذنْ ـ من ناحية ـ على أنه شيء يُبرر ويُفهم ويجب أن يُفهم، ذاتياً، انطلاقاً من الوضع الاجتماعي والتاريخي، أي كشيء صحيح. وفي نفس الوقت يظهر موضوعياً كشيء عابر بالنسبة إلى جوهر التطور الاجتماعي، لايعرف نفسه ولا يعبّر عن نفسه بشكل مناسب أي «وعي زائف». من ناحية أخرى، يظهر هذا الوعي نفسه في إطار هذه العلاقة نفسها باعتباره لايصل إلى الأهداف التي حددها لنفسه، وعلى أنه يرمي إلى أهداف موضوعية ويصل إليها، للتطور الاجتماعي، لم يكن يعرفها ولا يريدها.

هذا التحديد، المزدوج الجدلية، للوعي الزائف يسمح بمعالجته ليس فقط كوصف لما ظنه البشر وأحسوا به وأرادوه في الواقع وتحت ظروف تاريخية محددة وأوضاع طبقية محددة. الخ. وليس هذا سوى مادة الدراسات التاريخية بمعنى الكلمة، وإنْ كانت ـ في الحقيقة ـ في غاية الأهمية. بإقامة العلاقة مع الشمولية الملموسة التي تخرج منها التحديدات الجدلية، نتجاوز الوصف البحت ونصل إلى مقولة الامكانية الموضوعية. إذ نعيد الوعي إلى شمولية المجتمع، نكتشف الأفكار والمشاعر التي كان يمكن أن تكون لدى البشر في موقف حياتي محدد، لو أنهم كانوا قادرين على إدراك ذلك الموقف والمصالح الناتجة عنه إدراكاً كاملاً بالنسبة للبنية المتفقة مع هذه المصالح للمجتمع ككل. وهكذا نكتشف الأفكار والمشاعر المناسبة لموقفهم الموضوعي. وليس هناك مجتمع يكون فيه عدد هذه المواقف لانهائيا. ولو أن أبحاثاً متعمقة وتفصيلية قد حاولت أن تنمذج هذه المواقف فإنها ستصل إلى بعض النماذج الأساسية المتميزة عن بعضها بشكل واضح، ويحدد خاصيتها الأساسية نمذجة أوضاع البشر في مجرى عملية الانتاج. أمّا رد الفعل العقلي المناسب، الذي يجب على هذا النحو أن يقر به كموقف نموذجي معين في مجرى عملية الانتاج، فإن هذا الوعي الطبقي، ليس هذا الوعي إذن، مجموع أو متوسّط أفكار الأفراد الذين يكونون هذه الطبقة ومشاعرهم.. الخ، إذا أخذناهم واحداً واحدا، وإذنْ فالفعل الحاسم في التاريخ للطبقة كشمولية يتحدد في

التحليل الأخير، بهذا الوعي وليس بأفكار الفرد ولا بمشاعره. هذا الفعل لايُعرف إلاّ انطلاقاً من هذا الوعي. (جورج لوكاتش. التاريخ والوعي الطبقي. باريس. منشورات مينوي ١٩٦٠ ص ٧٢ ــ ٧٣. ترجمة اكسيلوس. وهذا النص كُتب مع الوثائق من ٢١ ــ ٢٤، ٣٨ في مارس ١٩٢٠.)

الوثيقة ٢١ : ايديولوجية البرجوازية الصغيرة:

مشكلة الوعي هذه يمكن أن تظهر في تحديد الهدف والعقل، فمثلا البرجوازية الصغيرة التي تعيش ــ على الاقل جزئيا ــ في المدينة الرأسمالية الكبيرة، وتخضع مباشرة لتأثيرات الرأسمالية في كل مظاهر الحياة الخارجية لايمكن اطلاقاً أن تتجاهل تماما واقع الصراع الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا. ولكن البرجوازية الصغيرة «طبقة وسيطة حيث تختفي فيها مصالح الطبقتين في وقت واحد» ستشعر بنفسها «فوق تعارض الطبقات بصفة عامة». ونتيجة لذلك فإنها ستبحث عن الطرق «لا لإلغاء الطرفين: رأس المال والعمل المأجور، ولكن للتخفيف من تعارضهما، وتحويله إلى إنسجام». ولهذا فإنها ستتجنب في فعلها كل القرارات الحاسمة في المجتمع، وستضطر حتمًا ــ أن تتناوب الولاء على نحو لاشعوري دائمًا ــ لكل من قيادتي الصراع الطبقي. وبالضرورة تأخذ أهدافها الخاصة الكامنة في وعيها فقط أشكالا متزايدة الخواء ومتزايدة الانفصال عن الفعل الاجتماعي، هذه الأشكال.. أيديولوجية خالصة. فالبرجوازية الصغيرة لاتستطيع ان تلعب دوراً تاريخياً فعالا إلاّ إذا توافقت الأهداف التي تحددها لنفسها مع المصالح الطبقية الحقيقية للرأسمالية كما حدث في فترة إلغاء المهن الثلاثة وقت الثورة الفرنسية(*).

وما دامت قد انتهت من هذه المهمة تكتسب تجلياتها ــ التي تظل كما هي دائمًا ــ وجوداً متزايد الهامشية بالنسبة إلى التطور الحقيقي، ومتزايد

(*) يقصد الغاء التمثيل الاستشاري ــ الذي كان معطّلا قبل الثورة الفرنسية ــ للفئات الثلاثة : الارستقراطية، والكنيسة ثم الفئة الثالثة (التجار والصناع.. الخ.). (المترجمان)

الكاريكاتيرية. (كما يبدو في يعقوبية حزب المونتاني في ١٨٤٨ ـ ١٨٥١)(*). (جورج لوكاتش. نفس المرجع ص ٨٣، ٨٤. الشواهد مأخوذة من كارل ماركس: الثامن عشر من برومير).

الوثيقة ٢٢ : هل توجد ايديولوجية فلاحية؟

إن غياب الرابط مع المجتمع كشمولية يمكن أن يكون له أثر عكسي على البناء الداخلي، على امكانية تنظيم الطبقة.

وهذا يظهر بغاية الوضوح في تطور الفلاحين. قال ماركس: «إن الفلاحين المتجزئين يكونون كتلة ضخمة، يعيش أعضاؤها نفس الوضع، ولكن دون أن يدخل بعضهم مع البعض الآخر في روابط متعددة، ويعزلهم نمط انتاجهم عن بعضهم البعض، بدلاً من أن يضمهم في علاقات متبادلة. . . . فكل أسرة فلاحين . . . تستخرج وسائل حياتها من التبادل مع الطبيعة أكثر من التبادل مع المجتمع. . . وبمعيار أن ملايين من الأسر تعيش في ظروف الوجود الاقتصادية التي تفصل نمط إنتاجهم ومصالحهم وثقافتهم عن أنماط الطبقات الأخرى، وتضعهم كأعداء لهذه الطبقات، فإن الفلاحين يمكن أن يكونّوا طبقة.

وبمعيار أنه لايوجد بين الفلاحين المتجزئين إلاّ رابطة محلية، حيث أن تطابق مصالحهم لايلد تجمعاً ولا رابطة على المستوى القومي، ولا تنظيمًا سياسياً، فإنهم لايكوِّنون طبقة». ولذلك فإن تقلبات خارجية مثل الحرب والثورة في المدينة. . . الخ تصبح ضرورية لكي تتخذ حركة هذه الجماهير، وحتى إذا حدث ذلك، فليست لديهم امكانية تنظيم هذه الحركة بأنفسهم بشعاراتهم الخاصة، وأن يعطوها اتجاهاً ايجابياً متفقاً مع مصالحهم الخاصة. وسوف يحدد وضع الطبقات المكافحة الأخرى، ومستوى وعي الأحزاب التي تقودها إتجاه هذه الحركات لأن تكون تقدمية (كما في الثورة الفرنسية ١٧٨٩ أو الثورة الروسية ١٩١٧) أو رجعية (مثل الامبراطورية النابليونية). ولذلك

(*) يقصد فترة تطرف هذا الحزب الوسطي في تلك السنوات. (المترجمان)

أيضاً فإن الوعي الطبقي للفلاحين يتحلّ بشكل أيديولوجي يكون مضمونه أكثر تغيراً من مضمون شكل بقية الطبقات، فهو دائمًا شكل مستعار. ولذلك فإن الأحزاب التي تستند جزئياً أو كلياً ـ على «الوعي الطبقي» لايكون لها أبداً موقف صلب وأكيد (الاشتراكيون الثوريون الروس في ١٩١٧ ـ ١٩١٨). ولذلك يمكن أن تُعاد صراعات فلاحية تحت أعلام ايديولوجية متعارضة. وثمة شيء ذو دلالة بالنسبة للفوضوية كنظرية، وبالنسبة للوعي الطبقي للفلاحين: إن بعض الانتفاضات المعادية للثورة، التي قام بها فلاحون أغنياء ومتوسطون في روسيا، قد وجدت التقاءً ايديولوجياً مع هذا التصور للمجتمع الذي كانوا يتخذونه هدفاً. ومن هنا لانستطيع أن نتكلم بشكل خاص عن وعي طبقي لهذه الطبقات (هذا لو أمكن أن نسميها طبقة بالمعنى الماركسي الدقيق). (جورج لوكاتش، المرجع السابق. ص ٨٤ ـ ٨٥).

وثيقة ٢٣ : الايديولوجية البرجوازية وتناقضاتها :

بينما يمنع وضع الطبقات الأخرى في مجرى عملية الانتاج والمصالح الناتجة عنها ولادة أي وعي طبقي، فإن هذه اللحظات ـ بالنسبة للبرجوازية ـ تدفع إلى نمو الوعي الطبقي، إلاّ أنها ترى نفسها ـ منذ البداية ومن ذاتها ـ مصابة بلعنة مأساوية تقضي بأنها إذا وصلت إلى أوج ازدهارها، تدخل في تناقض داخلي لا حل له، وتقضي على نفسها نتيجة لذلك. وهذا الوضع المأساوي للبرجوازية، ينعكس تاريخياً حيث أنها لن تكون قد قضت على سلفها الاقطاع، عندما يكون عدوها الجديد، البروليتاريا، قد ظهر. والشكل السياسي لهذه الظاهرة هو أن الصراع ضد تنظيم المجتمع في فئات، قد خيض باسم «حرية» اضطرت في لحظة الانتصار إلى أن تتحول إلى قمع جديد. وثمة تناقض من الناحية السوسيولوجية، يبدو في أنه رغم أن الشكل الاجتماعي للبرجوازية قد أظهر صراع الطبقات في حالته الخالصة، ورغم أنها قد أثبتت لأول مرة هذا الصراع الطبقي كواقعة إلاّ أنها (البرجوازية) تضطر إلى أن تفعل كل ما يمكنها نظرياً وعملياً لتزيل واقعة صراع الطبقات هذه من الوعي الاجتماعي.

ومن وجهة نظر ايديولوجية نرى نفس الاختلاف عندما يعطي نمو البرجوازية أهمية جديدة للفردية من ناحية، وتقضي على أية فردية ــ من ناحية أخرى ــ عبر الظروف الاقتصادية لهذا المذهب الفردي بواسطة التشيىء الذي يخلقه الانتاج السلعي.

كل هذه التناقضات التي لم تستوف سلسلتها بهذه الأمثلة، وكان من الممكن مواصلتها إلى ما لانهاية ليست إلّا انعكاساً للتناقضات العميقة للرأسمالية نفسها، كما ينعكس في وعي الطبقة البرجوازية تبعاً لوضعها في مجرى عملية الانتاج الاجمالية.

وهذا هو السبب في أن هذه التناقضات تظهر في الوعي الطبقي للبرجوازية كتناقضات جدلية، وليست مجرد عجز خالص عن فهم تناقضات نظامها الاجتماعي الخاص.

وثيقة ٢٤ : من الوعي الزائف إلى زيف الوعي:

هذا التناقض الجدلي الداخلي في الوعي الطبقي للبرجوازية يتنافى أيضاً مع واقعة أن الحد الموضوعي للتنظيم الرأسمالي للانتاج لايظلّ في حالة سلبية خالصة وهو لايكتفي بأن يلد حسب «قوانين الطبيعة» أزمات غير مفهومة للوعي بل يرتدي شكلاً تاريخياً خاصاً واعياً وفعّالاً: البروليتاريا. وقد كانت معظم التغيرات «العادية» في آفاق وجهة نظر الرأسماليين في تصور البناء الاقتصادي للمجتمع قد اتجهت بالفعل نحو «تعتيم الاصل الحقيقي لفائض القيمة وتغييبه».

ولكن بينما لا يخص هذا التعتيم ــ في السلوك العادي النظري ــ فقط إلّا التكوين العضوي للرأسمال، وضع المقاول في مجرى عملية الانتاج، الوظيفة الاقتصادية لمعدل الفائدة.. ــ الخ. أي أنه يشير فقط إلى العجز عن إدراك القوى المحركة الحقيقية وراء الظواهر السطحية، فإنه يتعلق بمجرد الإنتقال إلى الممارسة إلى الواقعة الأساسية في المجتمع الرأسمالي: صراع الطبقات.

ولكن.. في صراع الطبقات، تظهر كل هذه الأشكال المختفية عادة

وراء الحياة الاقتصادية السطحية. التي تؤثر على الرأسماليين ومنظريهم كالسحر في نوع لايصبح معه من الممكن عدم إدراكها. بل إن الأمر قد وصل إلى درجة أنه في مرحلة الصعود الرأسمالية، وعندما لم يكن الصراع الطبقي البروليتاريا يعبر عن نفسه، إلاّ بشكل انتفاضات عفوية وتلقائية، أقرّ حتى ممثلو الطبقة الصاعدة الأيديولوجيين، بواقعة صراع الطبقات، باعتبارها الواقعة الأساسية في الحياة التاريخية (المؤرخون اللاحقون مثل مينين.. الخ). ولكن كلما ارتفع هذا المبدأ الثوري لاشعورياً للتطور الرأسمالي، بواسطة نظرية البروليتاريا وممارستها إلى الوعي الاجتماعى، لاتجد البرجوازية أمامها ــ أيديولوجياً ــ إلاّ الموقف الدفاعي الواعي. يزداد التناقض الجدلي في ا لوعي الزائف للبرجوازية حدة، ويصبح الوعي الزائف زيف الوعي. ويصبح التناقض الذي لم يكن، في البداية، إلاّ تناقضاً موضوعياً، تناقضاً ذاتيا أيضاً. تتحول المشكلة النظرية إلى سلوك أخلاقي يؤثر بطريقة حاسمة على كل ممارسات الطبقة، وفي كل الأوضاع، وكل المسائل الحيوية.

(جورج لوكاتش. نفس المرجع ٨٩ ــ ٩٠. والشواهد من كارل ماركس: رأس المال).

وثيقة ٢٥ : إزالة الوعي الطبقي :

إن أهم مسألة هي تطور الوعي الطبقي عند عمال الصناعات. وقد نوقشت كثيرا. ومن الصعب على عالم الاجتماع الموضوعي أن يدرس هذه المشكلة من الخارج، وهذا لايعني أن علماء الاجتماع لم يفعلوا ذلك، ولكنهم في أغلب الأحيان كانوا يكتشفون، أو لا يكتشفون، عند العمال وعياً ينسبونه إليهم أو ينفونه عنهم مسبقاً. وسوف أهتم بالحالة الانجليزية، كما درسها علماء اجتماع هذا البلد الذين يمتازون بالنسبة لزملائهم في القارة الأوروبية ــ بأنهم لايهتمون كثيراً بالماركسية، وهذا يجعلهم أكثر ميلاً إلى الموضوعية في هذا الموضوع.

أولا: لقد تغيرت المراتب الهيراركية في داخل الطبقة العاملة، فاختلاف الأجور في الوقت الحالي بين العمال المؤهلين وبين الآخرين أقل

مما كان عليه منذ قرن. وقد تضاءل عدد الارستقراطيين الأخصائيين وقلّت أهميتهم. وأصبح العمال المتخصصون يشكلون الأغلبية. وقد كانت الحركات النقابية الانجليزية في القرن الأخير، كما تعرفون تُنظم وتُقاد، في أغلب الأحيان بواسطة النخبة العمالية، وكانت النقابات تجمع أعضاءها حسب مؤهلاتهم أكثر مما تجمعهم حسب قطاعاتهم الصناعية. اليوم أصبحت الطبقة العاملة الانجليزية أكثر تجانساً، وفي نفس الوقت يتجه ما كان له طرافة بروليتارية في التنظيمات العمالية إلى الزوال. فقد امتصت النقابات الحالية التنظيمات التلقائية التي كان موضوعها الدفاع، أو المطالبة، أو الثقافة. وهذه النقابات أقوى من ناحية وأقل استقلالاً بكثير وأقل اختصاصاً بالطبقة العاملة بكثير عما كانت عليه نقابات القرن الماضي، من ناحية أخرى، أصبح التأمين الاجتماعي إدراة تابعة للدولة، ولم تعد مؤسسات المساعدة المتبادلة التي كان العمال يبادرون بانشائها موجودة، فقد حلّت محلها بيروقراطية الدولة.

وأخيراً ـ تدخلت ظاهرة يمكن لعنها أو مباركتها، وهي كبت ما كان لدى العمال من ثقافة أصيلة بواسطة ما ستسمونه نصف الثقافة أو الثقافة الكاذبة أو ثقافة «الكتلة» التي ينشرها الراديو والتلفزيون، والتي تفرض نفسها في الواقع على جملة السكان وتساهم في جعل طرق المعيشة والتفكير نمطية، بفعالية أكيدة. وفي الوقت الحاضر تنشر الاذاعة وخاصة التلفزيون (وهذا الأخير ترفيه شعبي أساساً في انجلترا) مضموناً غير خاص بطبقة ما، ولكنه ناتج عن نوع من التعميم للثقافة العلوية. هذا حسبما يقول المراقبون. وبالتالي يتضاءل مدى النشاط المستقل للطبقات الشعبية، وفي نفس الوقت توجد مسافة واسعة جداً بين الأقليات المسماة بالمثقفة (التي تدّعي أنها تبغض ما تنشره وسائل الاتصال الجماهيري) وبين الجماهير نفسها.

في مثل هذا الوضع،هل يجب القول بأن الطبقة العاملة الانجليزية المتجانسة، ولكن شبه المحرومة من المبادرة، تمتلك درجة كبيرة أو صغيرة من الوعي بنفسها؟ دون شك يتصور العمال الانجليز أنهم كذلك ولكن هذا الوعي الطبقي مازال حاليا ذا طابع غير عدواني، ولم يعبر عن نفسه بانتاج

ثقافة أصيلة كما كان في الماضي. ولتكن لثقافة التلفزيون قيمة أفضل (أو أسوأ) ولكنها على أية حال ليست من خلق الطبقات الشعبية، فهذه الطبقات تستقبلها ـ أو ـ إذا جرؤت على القول تضطر لاستقبالها، سواء كانت مفروضة من دولة تحتكر وسائل الاتصال الجماهيري أو كان لها بعض التنوع بفضل النظام الديمقراطي. ففي هـذه الحالة الأخيرة، تكون وسائل الاتصال الجماهيري غير «مسيسة» ويمكن للمتشائم أن يرى أن التسييس يتمّ عبر اللاتسييس. إذْ يبدو التلفزيون المحايد وسيلة مدهشة لابعاد الشعب عن السياسة.

وعلينا أن نطرح سؤالا أخيرا: إلى أي مدى يشعر العمال بأنهم هم أنفسهم في السلطة حينما يكون حزب العمال حاكمًا؟ وهكذا نعود إلى الإشكال الشهير عن علاقة البروليتاريا بالحزب. هل يشعر العامل الانجليزي أنه في الحكومة حينما يقطن السيد (أتلي) أو السيد (جيتسكل) في ١٠ ش داونج؟ في الواقع يستمر العامل الانجليزي فيما يبدو ـ قائلاً «نحن وهم» سواء كان الـ «هم » من حزب المحافظين أو من حزب العمال، ولكن بالرغم من كل شيء فإن العمال يكون لديهم انطباع بأنهم يشتركون أكثر في ادارة الشؤون العامة، حينما يكون نقابيون قدماء أو مندوبون «عماليون» في الحكم. إن مثل هذا الحسم صعب لأنه يتطلب الدخول في وعي الناس، ولنقل بصيغة حذرة، إنه أياً كان الحزب الحاكم فالدولة دائمًا قصية وقوية. وخلاصة الأمر إن الأفراد لايستطيعون أن يديروا بأنفسهم إلاّ الشؤون القريبة منهم. ولايستنتج من ذلك أن وصول حزب عمالي إلى الحكم لا دلالة له، وغالباً ما يكون المعنى الوحيد لذلك هو مفهوم وصول الطبقة العاملة إلى الحكم، ولكن يجب أن يُعرف أن هذا الوصول يتم بوساطة، أي أنه رمزي. (ريمون آرون. صراع الطبقات دروس جديدة في المجتمعات الصناعية. باريس جاليمار ١٩٦٤ مجموعة «أفكار» ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨).

الوثيقة ٢٦ : الايديولوجية منفردة ولا تُختَزل :

يجب أن نفهم أن الهدف العميق لمشروع ايديولوجي، مهما كان ظاهره، هو تغيير الموقف الأساسي، من خلال الوعي بتناقضاته، وهذا

المشروع الأيديولوجي الذي يولد من صراع خاص، يعبر عن كلية الطبقة، والوضع يستهدف تجاوزه من أجل كشفه، من أجل اظهاره للجميع واظهاره من أجل حلّه. ولكن بين الكشف في حد ذاته، والاظهار العام يتوسّط المجال الضيق والمحدود للأدوات الثقافية واللغة: فنمو قوى الانتاج يشرط المعرفة العلمية، وهي تشرطه بدورها، وترسم علاقات الانتاج عبر هذه المعرفة ملامح فلسفة، ويولّد التاريخ الملموس والمعاش، أنظمة خاصة للأفكار، تترجم في إطار هذه الفلسفة، مواقف واقعية وعملية لمجموعات اجتماعية محددة. هذه الكلمات تحمل معانٍ جديدة، ويضيق معناها الكلي وتعمق فكلمة «طبيعة» في القرن الثامن عشر تخلق تواطؤاً مباشراً بين المتحاورين، ومع ذلك، دون قصد لمعنى دقيق، ولم تنته المناقشة، التي ثارت حول مفهوم الطبيعة في زمن ديدرو، حتى الآن. ولكن الجميع يفهمون هذا الموضوع الفلسفي، هذه الـtheme، وهكذا فإن المقولات العامة للثقافة، الأنظمة الخاصة، واللغة التي تعبر عنها هي تحقق ــ مسبق ــ لموضوعية طبقة، إنعكاس للصراعات الباطنة أو المعلنة، وتجلٍ خاص للاغتراب [...] لقد عاش الماركيز دي صاد [...] هبوط اقطاع كانت كل مميزاته تنقد واحدة بعد الأخرى، وليست ساديته المشهورة إلّا محاولة عمياء لاعادة اثبات حقوقه في العنف كمحارب، مع تأسيسها على الكيفية الذاتية لشخصه. والذاتية البرجوازية متغلغلة ــ مسبقاً ــ في هذه المحاولة مع إحلال التفوق غير المنضبط للأنا محل القاب النبالة الموضوعية، وينحرف اندفاعه إلى العنف منذ البداية. ولكن عندما يريد أن يتقدم يجد نفسه في مواجهة الفكرة الأساسية، فكرة الطبيعة. يريد أن يظهر أن قانون الطبيعة هو قانون الأقوى، أن المذابح والتعذيب، ليست إلّا تكراراً للدمارات الطبيعية... الخ. ولكن الفكرة تحمل معنى محيراً بالنسبة له: فالطبيعة طيبة بالنسبة لانسان سنة ١٧٨٩، سواء كان نبيلا أو برجوازيا. وللوهلة الأولى ينحرف النظام كله: ما دامت الجريمة والتعذيب، ليست إلّا تقليدا للطبيعة، فمعنى ذلك أن أسوأ الآثام طيب، وأن أجمل الفضائل سيء [....] تناقضاته، مميزاته القديمة، وسقوطه، يحكمون عليه ــ فعلاً بالوحدة. سيرى تجربته (..) يسرقها الكلي ويحرّفها (...) وسينتج عن ذلك الأيديولوجية

الشاذة: فالعلاقة الوحيدة بين شخص وآخر، هي العلاقة التي تربط بين الجلاد وضحيته، وهذا المفهوم هو ــ في آنٍ واحد ــ البحث عن التواصل عبر الصراعات، والاثبات المنحرف للاتواصل المطلق.

ومن هنا ينشأ عمل جهنمي نخطىء إذا أسرعنا بتصنيفه ضمن آخر بقايا الفكر الارستقراطي. ولكنه يبدو ــ فضلاً عن ذلك ــ كمطلب وحيد أخذته الأيديولوجية الكلية للثوار ــ بسرعة ــ وحوّلته. وهذا المثال يظهر إلى أي مدى تخطىء الماركسية المعاصرة، عندما تهمل المضمون الخاص لنظام ثقافي، وتخضعه مباشرة لكلية ايديولوجية طبقية. إن النظام هو انسان مغترب يريد أن يتجاوز اغترابه، ويربك نفسه في كلمات مغتربة، هو وعي تحرفه أدواته الخاصة وتحوّله الثقافة إلى رؤية خاصة للعالم. وهو في نفس الوقت صراع الفكر ضد أدواته الاجتماعية، مجهود من أجل قيادتها، لتفريغها من امتلائها الزائد، لاجبارها على أن لاتعبر إلاّ عنه. ونتيجة هذه التناقضات هي أن نظاماً ايديولوجيا لايُختَزَل: ما دامت أدواته، مهما كانت، تغرِّب من يستعلمها وتغير معنى فعله، يجب أن تُعتبر الفكرة كاظهار لموضوعية الانسان الملموس واغترابه: فهي هو نفسه أو هي مطابقة له، متجلية في مادية اللغة. يجب إذنْ أن تُدرَس في كل تطوراتها، أن يُكتشف معناها الذاتي (أي بالنسبة لمن يعبر عنها) وقصدها، لتفهم بعد ذلك انحرافاتها، والانتقال أخيراً إلى تحققها الموضوعي. وعندئذٍ سيكتشف أن التاريخ «ماكر» كما كان لينين يقول، وأننا لانقلل من تقديرنا لمكره، سنكتشف أن أغلبية الأعمال الذهنية هي أشياء مركبة وصعبة التصنيف، حيث أننا نادراً ما نستطيع أن نضعها في علاقة مع أيديولوجية طبقية واحدة، فهي تعكس ــ فضلاً عن ذلك ــ تناقضات الايديولوجيات المعاصرة ــ وصراعاتها ــ في بنيتها العميقة، ويجب ألاّ نرى في نظام برجوازي معاصر نفياً للمادية الثورية فقط، بل يجب أن نرى أيضاً كيف أنه يخضع لجاذبية هذه الفلسفة وكيف أنها في داخله. (. . .).

(جان بول سارتر. نقد العقل الجدلي. باريس. جاليمار، ١٩٦٠ ط ١ ص ٧٥ ــ ٧٧، «مسائل منهجية»).

وثيقة ٢٧ : هل الأساطير والأديان ايديولوجيات؟ :

لو أننا تعمقنا عرض الايديولوجيات ـ عند ماركس وانجلز ـ لوجدنا مخططاً تمهيديا لتصنيفها ونشوئها.

أ) توجد أولاً التصورات الوهمية، لأنها سابقة على ظروف نشأة المفاهيم. فمثلاً، قبل أن يولد مفهوم الزمن التاريخي، وجدت تصورات تتعلق بالأحداث وبتسلسلها وأصولها، وبنجاح المشروعات التي جرّبها مجتمع معين أو مجموعة معينة تحت قيادة رؤساء بأعيانهم، أو فشلها. وقد عملت هذه التصورات خاصية اسطورية، خرافية، ملحمية وبطولية. وقد نقّى رجال الدين والشعراء هذه التصورات التي كانت نتاج مجتمعات بأكملها، والتي لم تكن متميزة تماماً بعد. وبنفس الطريقة، فإن التصورات الأولية للطبيعة والأفعال، لم تكن تغير العمليات الطبيعية كثيراً. فقد كانت هذه التصورات تنسب إلى البشر أو إلى بعض البشر سيطرة وهمية على المجهول، لتفسير عجز البشر الآخرين، ونقص قدراتهم عن التدخل.

ب) وترتبط بهذه التدبيرات، النظريات المفسّرة للكون والآلهة، وهي صور للعالم تنعكس غالباً على أرض الواقع في حياة المجموعات وتنظيم المدينة أو القرية. وكانت هذه البناءات الكبيرة تشمل تفسيراً للجنس (الذكورة أو الانوثة)، وللأسرة (الأعمار وتقسيم العمل)، وللعناصر (تتعارض غالباً عبر ثنائيات: أرض وهواء، ماء ونار)، وللعلاقة بين الرؤساء والمرؤوسين، بين الحياة والموت.

هل كانت هذه الصور الواسعة للمجتمع، للزمن، للفراغ، للتاريخ في خطواته الأولى، أو لما قبل التاريخ الانساني تكوّن ايديولوجيات؟ نعم ولا. نعم لأن هذه الصور كانت تبرر عدم المساواة الناشيء بين البشر، وامتلاك مجموعة لأرض، وامتلاك رؤساء هذه المجموعة لمواردها ولفائض انتاجها الاجتماعي الضئيل. ولا ، لأننا لايمكن أن نتكلم ـ بخصوص هذه المجموعات ـ عن طبقات ولا حتى عن طوائف. لا، لأن هذه الأبنية، تآليف تشبه نصباً تذكارية، أكثر مما تشبه أنظمة تجريدية. [. . .].

ج) لايبدو بامكاننا ــ حسب ماركس ــ تصنيف هذه الأساطير على أنها ايديولوجيات. إنها أقرب كثيراً لأن تكون شعراً أصيلا، من أن تكون أبنية شكلية. وقد كان ماركس يحكم على الأساطير الاغريقية، التي كانت الأرض الخصبة، للفن الاغريقي، بأنها حية وشعبية، وأنها منبع دائم النضارة لجاذبية هذا الفن «الخالدة». كانت الأساطير والآلهة صوراً للانسان، او بالأحرى لقواه. وكانت هذه الصور تمجّد أشكال امتلاك الانسان لطبيعته الخاصة التي هي الأنشطة المختلفة والألعاب والحب والمتعة.

وتتحول نظريات تفسير الكون والأساطير وعلم الأساطير إلى أيديولوجيات بالمعنى الحرفي عندما تدخل في الأديان كعناصر في تركيبها، وخاصة في الأديان الكبيرة ذات النزعة الكلية. وحينئذٍ تنفصل الصور والقصص الأسطورية من مهد ميلادها لكي تظهر الجمال للبصر وللوعي في شكل تصورات، فتأخذ معنى آخر. ويصاحب عمومية الأديان الكبيرة ونزعتها إلى الكلية هذا التجريد الذي يفقد الأذواق الأصلية من ناحية، والانفصال الذي يتعمق أكثر فأكثر بين الأفراد والجماعات، والشعوب، والطبقات من ناحية أخرى. ويصاحب ولادة هذه الأديان الكبيرة، تقوية الدولة وتكوين القوميات وخصومات الطبقات. إن الاديان تستعمل لا المعرفة المتحررة من الأوهام، بل الأوهام السابقة على المعرفة، فتضيف إليها تصورات ايديولوجية واضحة، أي أنها دبرت لحجب الممارسة بالتدخل فيها بمعنى محدد وملائم على العموم. فتتأرجح هذه البناءات النظرية ــ إذن ــ بين درجة من الشعر المستعار من نظريات تفسير الكون الأولى، والتشويه الخالص والبسيط الذي يبرر نشاط سلطات الدولة. ومما لاشك فيه أن الدين عامة ــ عند ماركس ــ (الدين بمقدار ما يطمح إلى العمومية، وإلى تصورات عن قدر الانسان النوعي والجنسي والبشري) هو النموذج الأصلي لكل ايديولوجية ونمطها. إن كل نقد يبدأ ويتكرر بنقد الدين. والنقد الجذري، أي الذي يصل إلى الجذور، يجدد ــ بدأب متواصل ــ اختبار الاغتراب الديني.

إننا نستطيع الآن ــ بتكثيف فكر ماركس ــ أن نبين الخصائص

السوسيولوجية لكل ايديولوجية. إنها تحمل بعض الحقيقة، حقيقة الضعف الانساني: الموت، العذاب، العجز. وهي تحفظ تفسيرات هذا البعض اليائس، الذي لو أخذ وعيه ـ منعزلاً ومثقلا ، لعارض كل ابداع وكل تقدم. وحيث أنها ـ كذلك ـ تقتضي رابطة بالواقع، مُفسّراً ومنقولاً، فإنها تستطيع أن تعود إلى هذا الواقع، وتفرض قواعد وحدوداً على البشر الأحياء حقا. وبطريقة أخرى، تستطيع الأيديولوجية أن تدخل في المعاش، هذا رغم أنها خيالية وشكلية، وأنها جزئية ـ إذا قيست بالواقع الانساني في شموليته. إنها تقدم طريقة لرؤ ية العالم والحياة، أي ممارسة ـ إلى حد ما ـ وهمية ومجدية، خيالية وواقعية في نفس الوقت.

(هنري لوفيفر. سوسيولوجية ماركس. باريس. ب. ا ي ـ ف. ط ٢ ١٩٦٨، ص ٦٥ ـ ٦٦)

وثيقة ٢٨ : الاغتراب والأيديولوجية اليوم

إن اعطاء مضمون محدد لمفهوم الاغتراب، هو أولاً تحديده سلبياً: الاغتراب ليس هو الاستغلال! الاستغلال مفهوم اقتصادي: أن تكون مُستغلاً في نظام رأسمالي، يعني أنك تخلق فائض قيمة لآخر، بصرف النظر عن الروح المعنوية ـ الذاتية للعامل. ويمكن تحديد الاغتراب كعجز (بالمعنى المادي للكلمة) الفرد (أو مجموعة الافراد) عن احتلال المكان الذي يعيِّنه له التاريخ. وبناءً على ذلك، فإن لأسباب الاغتراب كثيراً من الأصول المتميزة، رغم أنها مرتبطة فيما بينها ارتباطاً جدلياً.

ـ الأسباب النفسية: الاضطرابات الفردية.

ـ الأسباب الأيديولوجية: درجة الاخفاء القليلة أو الكثيرة التي تسببها ايديولوجية المجتمع السائدة في وعي الكادحين (في المقام الأول) وكل الأفراد الذين يعيشون في هذا المجتمع.

ـ الأسباب الاقتصادية: الاستغلال هو أيضاً سبب مباشرة للاغتراب، عبر التعب الجسماني الذي يليه والذي يترجم بفقدان ما يُسمى بـ «وقت للحياة».

الاضطرابات النفسية تخاطب دائماً التاريخ الشخصي للفرد. فهو الوسط اللغوي الذي سيلتقي به الطفل ــ كما قلنا ــ والذي سيبني نفسيته. إلاّ أن كلام الدائرة الأسرية، وإنْ أتى من البناء النفسي للأم أو للأب، أو الأفراد الآخرين الذين يمكن أن يوجدوا في هذه الدائرة من العلاقات التي بينهم وبين الطفل، فإنه في نفس الوقت حامل لمقولات تفرزها الأيديولوجية المسيطرة. ولكن الاضطرابات النفسية يمكن أن تحدث في سياقات تبدو مختلفة تماما. (. . .)ـ إن الاضطرابات دائماً ما توقف (كثيرا أو قليلا) انتقال التراث الاجتماعي ــ الثقافي الذي لن (ولايمكن أن) يُتلقى بكل غناه. ولهذا فإننا كثيراً ما نجدها تؤدّي بالأفراد إلى أن يضعوا أنفسهم خارج المجتمع، أي أنهم يتخذون وضع الهامشي أو المختل أو «المجنون» التي هي في الواقع أوضاع اجتماعية محددة جداً. وستكون مشكلة هؤلاء الأفراد ــ إذنْ ــ أن يبرروا ــ قبل كل شيء ــ وضعهم بكلام لا أهمية لمعناه الموضوعي إذ أن هدفه الوحيد ينحصر في الفرد الذي ينطقه. (مود ماتوني. علم الطب النفسي. . .)

وبالنسبة لدرجة الاخفاء الايديولوجي لفرد، فإنها تشير إلى علاقته بالآخرين وباللغة، بل وبالبيئة الأيديولوجية والثقافية المحيطة التي أشرفت على تكوينه. نحن هنا أمام ظاهرة اجتماعية. ففي فرنساالمعاصرة لا تتاح لكل الأفراد امكانية الحصول على الثقافة التي بدونها تستحيل المعيشة في ظروف عصرنا (. . .) فمثلاً واقعة الصعوبة التي يجدها العمال الذين يعيشون الاستغلال الرأسمالي كل يوم، لفهم الخدعة المتضمنة في طريقة صياغة إيصال أجر العمل، إنها تعود إلى واقعة أن الأيديولوجية السائدة وأكثر الأشكال التي يمكن أن تتخدها وقاحة (كما أنها أكثر رقة)، كانت وتظل الأفق الثقافي الوحيد للعمال.

وعلى مستوى الفكر، تتميز الأيديولوجية السائدة حتى الآن بازالة كل جدلية، وذلك لأنها مثالية في الأساس. ومن الممكن أن توجد ــ دائماً ــ علاقة سلبية بها. ولكننا، حينئذ نجازف في أغلب الأحوال أن نغرق، في كل أنواع، المتغيرات التي يجمعها عامل مشترك وهو أنها تعمل بطريقة غير

جدلية، وهذا لأن هذه الأيديولوجية المضادة، تظل اشارة إلى الأيديولوجية السائدة، ولاتنفصل ــ في أساسها ــ عن التالية. لاكتساب فكر مادي وجدلي يجب احداث شقاق أكثر جذرية بكثير، لايمكن تحقيقه إلاّ استناداً إلى قوة اجتماعية منظمة، يمكن أن تعارض ــ في الواقع وليس بالكلام فقط ــ سيطرة البرجوازية. إننا نلمس هنا وظيفة حزب الطبقة العاملة، والدور الذي لابديل له، والذي يلعبه حتى على المستوى الأيديولوجي البحت. ولكننا نلمس أيضاً وفي نفس الوقت، دور كل المنظمات التي تنتسب إلى مذهب معين، وخاصة الكنائس والدور الاشاري الرمزي المتفرد الذي ماتزال تلعبه بالنسبة لعدد كبير من البشر إلى اليوم وحتى في البلدان الاشتراكية. إن واقعة أن فرداً يواجه الاستغلال الرأسمالي، أو يساهم في بناء مجتمع اشتراكي يفكر في حياته بمصطلحات دينية، لاتشكل اضطراباً نفسيا بل تشكل اخفاء أيديولوجيا يضعه في موقف المحمَّل بالزيف، بالقياس إلى واقع العالم الذي يتحرك فيه. وأصل هذه الظواهر هو التاريخ والتقاليد الخاصة بكل شعب، التي شكّلت الصورة التي تقدمها هذه الشعوب عن نفسها وعن العالم. فمن المستحيل أن تعطيه صورة عن نفسه وأيديولوجية، ليس لهما أي جذر في تاريخه. إن التقدم الممكن الوحيد يمر عبر عمل خلاق طويل مستند إلى التقاليد الموجودة، ومرتكز على تجربة البشر الاجتماعية الملموسة، لتطوير جوانبها التقدمية، وابطال ما هو رجعي فيها.

لايمكن محاربة هذا السبب الثاني للاغتراب، دون الرجوع إلى الواقع الاقتصادي ــ الاجتماعي الذي ينبع منه، وإلى الافراد الذين يحملونه. وحقاً، فإننا لو أهملنا اعتبار الاضطرابات النفسية للأفراد، فإننا نتعرّض لخطر (حوار الطرشان)، حيث لن تكون للكلمات نفس الدلالة عند هؤلاء وأولئك. ولكن، أكثر من ذلك لو أننا تجاهلنا تماماً الحقيقة الاجتماعية والاقتصادية للطرف الآخر، فإننا سنصطدم ــ بنفس الطريقة ــ بجدار لايمكن تخطيه: فمن المستحيل أن نجعل أحداً ينتمي إلى أفكار مضادة لأعمق مصالحه. أمّا كون هذه المصالح محصورة بحدة في التكوين النفسي للفرد، أو كونها مصالح طبقية لها جذور عميقة في الواقع الاقتصادي، أن تكون الذات واعية بهذه المصالح أو غير واعية بها، فليس لذلك أهمية كبيرة.

لامفرّ إذنْ من الوصول إلى أن الاستغلال هو سبب الاغتراب. إن الاستغلال لايكتفي بأن يستعمل أكثر التقاليد الأيديولوجية، رجعية لتأجيل اكتساب العمال أنفسهم للوعي بمصالحهم الحقيقية التي تبقى مستترة أو مدركة بطريقة رديئة، بل إنه ـ بمؤثراته المباشرة ـ يهلك قوة العمل، إلى درجة لايبقى معها للعمال القوة ولا الوقت ليحيوا وليفكروا. تسيطر تطلبات الاستغلال على حياتهم بأكملها، ويصبح من المستحيل ـ جسمانياً أن يشاركوا في أنشطة تجعلهم على اتصال بثقافة عصرهم ـ أو يساهموا في التاريخ إلاّ باعتبارهم أدوات لرأس المال. (. . .) والخلاصة في بساطة أنه لنفي السبب الأساسي للاغتراب ينبغي الغاء استغلال الانسان للانسان. ولكن ذلك لايؤدّي ـ تلقائياً وطبيعياً ـ إلى وعي واضح وشفاف بنفسية أعضاء المجتمع الاشتراكي.

ولايكفي ألاّ تضطر علاقات الانتاج إلى اخفاء وجهها الحقيقي لكي يدرك الأفراد هذا الصفاء الموضوعي للحقيقة الاجتماعية. ونستطيع أن نضيف أن هذه الدرجة من الوضوح لايمكن أن تتحقق دون ممارسة ثقافية، أيديولوجية تربوية، ونفسية، تستند بالطبع، على حقيقة النظام الاشتراكي. ولكن من الضروري أيضاً أن تكون قد كشفت عن كل جذرية رغبة الانسان. تلك هي الضرورة الحتمية.

(ل. الكسندر. مساهمة في موضوع مفهومين مفتاحين:

الايديولوجية والاغتراب. ندوة ليفين، باريس. مركز الدراسات والابحاث الماركسية، ١٩٧١ . وثيقة غير منشورة)

تركيبات ونظريات : نظرية الأيديولوجيات ومشاكلها

وثيقة ٢٩ : أصل الأفكار والمادية الفلسفية.

يعترف (ماخ) بوضوح أن الأشياء أو الأجسام هي تأليفات مركبة من الأحاسيس، ويعارض بوضوح بينّ من خلال وجهة نظره الفلسفية، النظرية المعاكسة، التي ترى أن الأحاسيس هي رموز للأشياء (ويفضل استعمال: صور أو انعكاسات للأشياء) هذه النظرية الأخيرة تكون المادية الفلسفية. وهكذا كان الفيلسوف المادي، فريدريك انجلز زميل ماركس المعروف، ومؤسس الماركسية، يتكلم باستمرار ودون كللٍ في كل مؤلفاته عن الأشياء واعادة انتاجها وانعكاساتها في الفكر، هذه الصور الذهنية ليس لها، وهذا أمر طبيعي، أصل آخر سوى المحسوسات.

وقد كان متصوراً أن هذا المفهوم الأساسي في الفلسفة الماركسية لابدّ أن يكون معروفاً لكل الذين يتكلمون عنها، ومن باب أولى، لكل الذين ينتسبون إليها في الصحافة. ولكن، بسبب الخلط الشديد الذي خلقه اصدقاؤنا تلامذة (ماخ)، فإننا مضطرون لتكرار بديهيات.

فلنأخذ مقدمة (ضد دوهرنج) ونقرأ ما يلي: «. . . الأشياء وانعكاساتها في الفكر. . .». أو الجزء الأول من فصل «الفلسفة»: «ولكن من أين يأخذ الفكر هذه المبادىء؟» (يقصد المبادىء الأولى لكل معرفة). «هل من نفسه؟ لا. . . من أشكال الوجود. . . الفكر لايستطيع أن يستمد هذه الأشكال ويشتقها من نفسه. . . ولكن ـ بدقة ـ من العالم الخارجي وحده. . . إن المبادىء ليست الانطلاق في البحث (كما يريد دوهرنج الذي يودّ أن يكون مادياً، ولكنه لايصل إلى تطبيق المادية بروح الاستمرارية) ولكنها (أي المبادىء) نتيجته النهائية، إنها لاتطبق على الطبيعة وعلى التاريخ البشري، ولكنها تجرّد منهما، فالطبيعة وسيطرة الانسان لاتوافقان المبادىء، بل المبادىء لاتكون صحيحة إلّا بمعيار توافقها مع الطبيعة والتاريخ. ذلك هو الفهم المادي الوحيد للمسألة، والفهم الذي يعارضه به السيد دوهرنج هو الفهم المثالي، يضع الشيء كله على رأسه، ويبني العالم الواقعي بادئاً بالفكرة». ولنكرر أن انجلز يطبق هذا الفهم المادي الوحيد ـ في كل مكان ولا استثناء ـ مُديناً دون رحمة، أقل انحراف صغير، عند دوهرنج، عن المادية إلى المثالية. ولو انتبه أي قارىء لـ «ضد دوهرنج» و «لودفيج فيورباخ»، فسوف يجد عشرات الفقرات التي يتكلم فيها انجلز عن الأشياء وإعادة انتاجها في العقل الانساني، في الوعي، وفي الفكر. . الخ.

لم يقل انجلز أن الأحاسيس أو التصورات هي رموز للأشياء، لأن المادية المتسقة يجب أن تستبدل هنا الصور، واعادة الانتاج أو الانعكاسات بـ «الرموز»، كما سنظهر بالتفصيل في موضعه ومكانه. وليس المقصود الآن هذا التعريف للمادية أو ذاك، بل التعارض بين المادية والمثالية، والاختلاف بين طريقي الفلسفة الأساسيين. هل يجب أن نذهب من الأشياء إلى الاحساس وإلى الفكر؟ أم من الفكر والاحساس إلى الأشياء؟ يظل انجلز في الطريق الأول، طريق المادية. ويبقى ماخ في الطريق الثاني، طريق المثالية. ليس هناك حيلة أو سفسطة (وسنجد منها كثرة لا نهائية) يمكن أن تحجب هذه المسلمة الواضحة وهي أن مذهب (ارنست ماخ) الذي يقول بأن الأشياء هي مركبات من الأحاسيس، ليس إلّا مثالية ذاتية، وتكرار لا جدوى منه لنظرية (بركلي).

وإذا كانت الأجسام ـ حسب (ماخ) ـ تأليفات مركبة من «الأحاسيس» أو كما يقول (بركلي) «تركيبات» للأحاسيس؟ فإن هذا يعني بالضرورة أن العالم كله ليس إلاّ تصوراً.

(ف. لينين: المادية والنقد التجريبي. باريس المنشورات الاجتماعية. ١٩٦٢، ٤٩ ـ ٤٠. المؤلفات الكاملة جـ ١٤. الترجمة بمراجعة روجيه جارودي نشر لينين هذا الكتاب سنة ١٩٠٨).

وثيقة ٣٠ : الأيديولوجية : «ما قبل تاريخ العلم»:

تشمل الممارسة الاجتماعية مستويات أخرى غير الانتاج:

الممارسة السياسية التي لم تعد ـ في الأحزاب الماركسية ـ تلقائية، بل منظمة على أساس النظرية العلمية للمادية التاريخية، والتي تغير مادتها الأولية: العلاقات الاجتماعية، إلى ناتج محدد (من العلاقات الاجتماعية الجديدة)، والممارسة الأيديولوجية (الأيديولوجية سواء كانت دينية أم سياسية أم أخلاقية أم تشريعية أم فنية،) تغير ـ هي الأخرى ـ موضوعها: «وعي البشر» ثم أخيراً الممارسة النظرية.

إن وجود الأيديولوجية كممارسة لم يؤخذ دائمًا بجدية: رغم أن هذا الاعتراف الأولي هو الشرط الضروري لكل نظرية للأيديولوجية. وبجدية أقل يؤخذ وجود ممارسة نظرية: رغم أن هذا الشرط الأولي ضروري لفهم ماهية النظرية نفسها وعلاقتها بالـ«ممارسة الاجتماعية» في الماركسية.

هنا تعريف ثانٍ. سنفهم ـ إذنْ بهذا المعنى ـ النظرية كشكل نوعي من الممارسة يدخل، هو الآخر، في هذه الوحدة المركبة للـ«ممارسة الاجتماعية» في مجتمع انساني محدد. وتدخل الممارسة النظرية تحت التعريف العام للممارسة. إننا نتعامل مع مادة أولية (تصورات، ومفاهيم، ووقائع) تقدمها لها ممارسات أخرى «تجريبية» أو «تقنية» أو «أيديولوجية». لاتشمل الممارسة النظرية ـ في شكلها الأكثر عمومية ـ الممارسة النظرية العملية فقط، بل الممارسة النظرية قبل ـ العلمية، أي الأيديولوجية أيضاً (أشكال «المعرفة»

التي تكّون ما قبل تاريخ العلم و«فلسفاتها»). ودائمًا تتميز الممارسة النظرية لعلم ما، بوضوح، عن الممارسة النظرية الأيديولوجية لما قبل تاريخه: هذا التمييز يأخذ شكل انقطاع «كيفي» نظري وتاريخي، ويمكننا أن نشير إليه مع (باشلار) بمصطلح «القطيعة الابستمولوجية» وليس هنا مجال مناقشة الحركة التي تصاحب حدوث هذه «القطيعة: أي عمل التغيير النظري النوعي الذي تؤسسه هذه القطيعة في كل حالة، ويشيد علما، بفصله عن أيديولوجية ماضية، ويكشف هذا الماضي كأيديولوجية.

(لويس التوسير. من أجل ماركس. باريس. ماسبيرو. مجموعة «النظرية» ١٩٦٥ ص ١٦٨).

وثيقة ٣١ : «الأثر المعرفي» الأيديولوجي.

يكوّن هذا التعبير: «الأثر المعرفي» موضوعاً نوعياً، يشتمل ــ على الأقل على موضوعين فرعيين: الأثر المعرفي الأيديولوجي، والأثر المعرفي العلمي: الأثر المعرفي الأيديولوجي يتميز عن الأثر المعرفي العلمي بخصائصه (وهو أثر تعرّف ــ عدم تعرف في علاقة مرآوية): ولكن بقدر امتلاك الأثر الايديولوجي لأثر معرفي خاص، خاضع للوظائف الاجتماعية الأخرى المسيطرة عليه، فإنه يقع ــ من هذه الناحية ــ في نطاق المقولة العامة التي تهمنا.

وقد كان عليّ أن أنبه إلى هذا لتجنب أي لبْس في بداية التحليل التالي، والذي هو مركّز فقط على الأثر المعرفي الخاص بالمعرفة العلمية.

كيف نصف حركة هذا الأثر المعرفي؟ نستطيع الآن أن نأخذ مكتسباً حديثا: كل ممارسة علمية ما تتضمن «معيار الممارسة» الخاص بها، وأن نعرض أن مسألتنا هذه لها علاقة بهذا التضمن. فقد بيّنا ــ حقيقة ــ أن اثبات البعد المعرفي لقضية علمية يتمّ في ممارسة علمية محددة. ان تفاعل الأشكال الخاصة هي التي تضمن وجود العلمية في انتاج المعرفة، أو بتعبير آخر، الاشكال النوعية هي التي تمنح معرفة ما خاصيتها كمعرفة (حقيقية).

اني اتكلم هنا عن أشكال للعلمية ــ ولكن أفكر أيضاً بصوت عال، في الاشكال التي تلعب نفس الدور (ضمان أثر مختلف وإنْ كان على صلة) في «المعرفة» الايديولوجية، ولنقلْ في كل أنماط المعارف. إن حركة التاريخ هي التي تميز هذه الأشكال عن تلك التي كان انتاج المعرفة حصيلتها: إنها تتعلق ــ كما أذكر ــ بمعرفة سبق أن أعطاها هذا التاريخ المشروعية كمعرفة، وبطريقة أخرى، فإننا ننظر إلى النتيجة دون صيرورتها، وإنْ أدّى الأمر إلى اتهامنا بانتهاك حرمة الهيجلية أو التكوينية، فما هذا سوى انتهاك محمود يعتقنا من أيديولوجية التاريخ التجريبية. وعند هذه النتيجة نطرح السؤال عن حركة إنتاج الأثر المعرفي [...].

إن الأثر المعرفي الناتج على مستوى أشكال تنظيم القول البرهاني، ثمّ على مستوى المفهوم المنعزل، يمكن إذنْ أن يتحقق باشتراط الصفة التنظيمية للنظام التي هي أساس المفاهيم، ونظام ظهورها في المقال العلمي. ويتمثل أثر المعرفة عندئذٍ في ثنائية (أو ازدواج) وجود النظام الذي يُقال إنه يتطور في المقال العلمي من ناحية، ووجود أشكال تنظيم المقال من ناحية أخرى، أو بدقة تامة في اللعب (بالمعنى الآلي للكلمة) الذي يكوّن وحدة التفاوت بين النظام والمقال. إن أثر المعرفة ينتج كأثر المقال العلمي الذي لايوجد إلاّ كمقال النظام. أي الشيء مأخوذاً في بناء تكوينه المعقد.

فإذا كان لهذا التحليل معنى، فإنه يقودنا إلى طرح السؤال الجديد التالي: ما هو الفصل النوعي للقول العلمي كمقال؟ بم يتميز المقال العلمي عن أشكال المقال الأخرى؟ في أي شيء تكون آثار الأقوال الأخرى في لغة مخالفة (أثر جمالي، أثر ايديولوجي، أثر لاشعوري) للأثر المعرف الذي ينتجه المقال العلمي؟

سوف أترك السؤال معلقاً في هذا الشكل الأخير، مكتفياً بأن أذكّر فقط بحدوده. إننا لانسعى كما في «نظرية المعرفة» في الفلسفة الأيديولوجية إلى أن ننص على ضمان من حيث المبدأ (أو من حيث الواقع) يضمن لنا أننا نعرف جيداً ما نعرفه، وأننا نستطيع أن نردّ هذا التوافق إلى علاقة بين

الذات والموضوع، بين الوعي والعالم.

إننا نبحث عن توضيح الحركة التي تفسّر لنا كيف أن نتيجة حادثة، ينتجها تاريخ المعرفة ـ أي مجال المعرفة المحددة ـ تؤدّي وظيفتها كمعرفة، لا كأي نتيجة أخرى (فلتكن مطرقة أو سيمفونية أو موعظة أو شعاراً سياسيا.. الخ)

إننا نسعى إذنْ إلى تعريف أثرها النوعي: أثر المعرفة من خلال فهم حركتها. وإذا كان هذا السؤال قد أجيد طرحه بعيداً عن كل الأيديولوجيات التي ماتزال تسحقنا حتى الآن، أي خارج نطاق المفاهيم الايديولوجية التي تُطرح من خلالها عادة «مسألة المعرفة»، فإنه يقودنا إلى مسألة الحركة التي، من خلالها، تنتج أشكال تنظير يحددها نظام موضوع المعرفة الموجودة. أثر المعرفة المعني عبر تفاعل علاقاتها مع هذا النظام.

(لويس التوسير، قراءة رأس المال، باريس، ماسبيرو، مجموعة «النظريـة» ١٩٦٦، جـ١، ص ٨٥ ـ ٨٦، ٨٧ ـ ٨٨)(*)

ملاحظة: ـ قدّم لويس التوسير تحديدات جديدة في دراسته «أنظمة الدولة الايديولوجية» الفكر عدد ١٥١ يونية ١٩٧٠ ص ٣ ـ ٣٨:

«ينبغي أن نقول كلمة.. عن مشكلة الطبيعة الطبقية للايديولوجيات الموجودة في تشكيل اجتماعي. إن «حركة» الايديولوجية بصفة عامة هي شيء موضوعي. وقد رأينا أنها يمكن أن تتلخصّ في بعض المبادىء المحتواة في بعض الكلمات الفقيرة مثل الكلمات التي تعرّف ـ حسب ماركس ـ الانتاج بصفة عامة، أو اللاشعور بصفة عامة عند فرويد. هذه الحركة ـ حتى ولو كان بها بعض الحقيقة ـ مجردة بالنسبة لأي تشكيل أيديولوجي حقيقي.

(*) راجعنا هنا ترجمة تيسير شيخ الأرض لهذا الكتاب الصادر عن وزارة الثقافة والارشاد القومي. دمشق ١٩٧٢ ـ جـ١ ص٩٨ ـ ١٠٢ واستفدنا من ترجمته لبعض الجمل والمصطلحات (المترجمان).

وقد قدمت فكرة أن الايديولوجيات كانت متحققة في المؤسسات، في طقوسها، في ممارساتها، في اجهزة الدولة الأيديولوجية. وقد رأينا أنها بهذه الصفة تساهم في هذا الشكل من صراع الطبقات الذي هو حيوي بالتسبة للطبقات المسيطرة، والذي هو إعادة انتاج علاقات الانتاج. ولكن وجهة النظر هذه تبقى مجردة مهما كانت حقيقية... إننا لا نستطيع أن نعبر عن الايديولوجيات الموجودة في تشكيل اجتماعي إلاّ من وجهة نظر الطبقات، أي صراع الطبقات.... فالايديولوجيات لاتولد في أجهزة الدولة الايديولوجية، ولكن في الطبقات الاجتماعية، مأخوذة في حالة صراع الطبقات: في ظروف وجودها، في ممارساتها، في تجاربها الكفاحية.. الخ.».

الوثيقة ٣٢ : الايديولوجية، المقال ، المعرفة، العلم.

يحتل العلم (أو ما يُقدم على أنه علم) موضعاً في حقل من حقول المعرفة ويلعب دوراً فيه. ويتغير هذا الدور حسب التكوينات المقالية المختلفة، ويتحول مع تحولاتها. إن ما كان يقدم نفسه ـ في الفترة الكلاسيكية ـ كمعرفة طبية للأمراض الذهنية، كان يحتل ـ في معرفة الجنون ـ مكاناً محدوداً جداً، إذْ لم يكن يشكل إلاّ واحداً من مستويات الالمام به، ضمن مستويات أخرى (التشريع، المناظرات، التقنين البوليسي...الخ)، وعلى العكس من ذلك، لعبت تحليلات الطب النفسي في القرن التاسع عشر التي كانت تقدم نفسها أيضاً كمعرفة علمية بالأمراض الذهنية، دوراً مختلفاً تماماً، وأكثر أهمية بكثير في معرفة الجنون (دور النموذج وعملية التقرير) وبنفس الطريقة، لم يكن المقال العلمي (أو المدّعي العلمية) يقوم بنفس الوظيفة في المعرفة الاقتصادية في القرنين السابع عشر والتاسع عشر. وفي كل شكل قولي، توجد علاقة نوعية بين العلم والمعرفة، وبدلاً من أن يحدد التحليل الأثري بينهما علاقة سلبية تقوم على الاستبعاد والانقاص (على أساس البحث عن العناصر المعرفية التي ما تزال تتهرب من وتقاوم العلم وعن العناصر المشبوهة في العلم نتيجة لكونها مجاورة للمعرفة وتحت تأثيرها)، يجب أن يظهر ـ بشكل ايجابي ـ كيف يسجل العلم ويؤدّي وظيفته في مجال المعرفة.

وهنا تقوم ــ في مجال التفاعل هذا ــ العلاقات بين الايديولوجية والعلوم وتتخصص دون شك. إن سيطرة الايديولوجية على المقال العلمي، والتوظيف الايديولوجي للعلوم لايرتبطان على مستوى بنائهما المثاليّ (حتى ولو كان ممكناً ترجمتهما على هذا المستوى بشكل مرئي قليلا أو كثيرا) ولا على مستوى استعمالهما الفني (التكنيكي) في مجتمع (رغم أن هذا المجتمع يستطيع أن يحقق فيهما أثرا)، ولا على مستوى وعي الأفراد الذين يبنون المجتمع، إنهما يرتبطان حيث ينفصل العلم عن المعرفة. وإذا كانت المسألة الايديولوجية يمكن أن تُطرح على العلم، فذلك باعتبار أن العلم يحتل موضعاً في المعرفة ــ دون أن يتطابق معها ولكن دون أن يلغيها أو يمحوها أيضاً ــ ويبني بعض أشيائها، ينظم بعض صياغاتها، يشكّل بعض مفاهيمها وخططها واستراتيجيتها؛ وباعتبار أن هذا التدبير ينظم المعرفة، يغيرها ويعيد توزيعها من ناحية، ويؤكدها ويسمح لها بفرصة التقويم من ناحية أخرى، وأخيراً باعتبار أن العلم يجد موضعه في انتظام قولي، حيث منه ينتشر ويتوظف في حقل جامع من الممارسات قولية كانت أم لا. وباختصار، فإن مسألة الايديولوجية المطروحة على العلم، ليست مسألة الأوضاع أو الممارسات التي تعكسها بشكل أكثر أو أقل وعياً، وليست ــ أيضاً ــ مسألة استعمالها الاحتمالي، أو كل استعمالاتها السيئة الممكنة، هي مسألة وجودها كممارسة قولية، وتوظيفها ضمن ممارسات أخرى.

ويمكن القول عامة، وبتجنب الوسائط والخصوصيات، إن الاقتصاد السياسي يلعب دوراً في المجتمع الرأسمالي، إنه يخدم مصالح الطبقة البرجوازية، إنه نتاجها ومن أجلها، وإنه ــ أخيراً ــ يحمل بصمات أصوله حتى في مفاهيمه وهندسته المنطقية، ولكن أي وصف أكثر دقة للعلاقات بين البناء المعرفي للاقتصاد ووظيفته الايديولوجية، يجب أن يمرّ بتحليل التكوين القولي، الذي يعطيه وضعه، وجماع الأشياء والمفاهيم والاختيارات النظرية التي كان على التكوين القولي أن يدبرها وينظمها. إذن كيف يمكن اظهار أن الممارسة القولية التي اعطيت تلك الوضعية مكانها، قد توظفت ضمن ممارسات أخرى كان يمكن أن تكون قولية ولكن سياسية أو اقتصادية أيضاً. وهذا يسمح لنا بتقديم عدد من القضايا:

١ ــ الايديولوجيات ليست الغاء للعلمية. فلم تهتم كثير من الأقوال بالايديولوجية قدر اهتمام المقال الطبي أو مقال الاقتصاد السياسي بها: وليس هذا سبباً كافياً لنتهم مجموع صياغتها بالخطأ، أو بالتناقض أو بغياب الموضوعية.

٢ ــ التناقضات والثغرات، والأخطاء النظرية، يمكن أن تشير جيداً إلى التوظيف الايديولوجي لعلم ما (أو لمقال ذي ادعاء علمي)، ويمكن أن تسمح بتحديد نقطة البناء التي يحقق فيها التوظيف آثاره. ولكن ينبغي أن يُقدّم تحليل هذا التوظيف على مستوى الوضعية والعلاقات بين قواعد التكوين وأبنيته العلمية.

٣ ــ ليس معنى أن يصحح المقال نفسه، ويصلح أخطاءه، ويحدد تشكيلاته أنه يفك ــ بنفس المقياس بالضرورة ــ علاقته بالأيديولوجية. إن دور الايديولوجية لايقل كلما زادت الدقة وزال الخطأ.

٤ ــ ليست مواجهة التوظيف الأيديولوجي لعلم ما، لاظهاره وتغييره، تعني تبين أفكاره الفلسفية المسبقة، ولاتعني الرجوع إلى الأسس التي جعلته ممكناً ومشروعاً: إن المواجهة تعني له عادة طرح هذا التوظيف كمسألة تشكيل قولي، هذه المواجهة ليست إزاء التناقضات الشكلية لقضاياه، بل إزاء نظام تكوين أشيائه، وأنماط صياغاته ومفاهيمه واختياراته النظرية. إنها اعادة اعتبارها كممارسة ضد ممارسات أخرى.

(ميشيل فوكو. علم آثار المعرفة. باريس جاليمار ١٩٦٩. ص ٢٤١ ــ ٢٤٣).

وثيقة ٣٣ : العلوم القديمة ليست أيديولوجيات:

ينبغي أن نميز بين ما أسميه باصطلاح تبسيطي بـالعلوم القديمة (المتجاوزة) وبين الايديولوجيات. فمثلاً، تنتمي مشروعية فكر بطليموس في أصله إلى أيديولوجية، وهو يستطيع ــ من جهة أخرى، أن يغذّي فكراً أيديولوجياً، أي أنه يمكن أن يُستعمل كأداة لعمليات قمع فكري أو روحي. هذا ممكن، ولكن فكر بطليموس يظل ــ من حيث هو كذلك ــ غير خاضع

مباشرة لمصالح سياسية، أخلاقية أو اجتماعية. وعلى العكس، إذا نظرنا إلى العلوم الانسانية، سندرك أن فهم الثغرات، وفهم نواقص الفكر السابق، يظهر ما تحدده الماركسية على أنه مصالح طبقية، وهذا ـ على ما أظن ـ هو بالضبط ما ينبغي أن يُشخّص كأيديولوجية، ولذلك فلا أعتقد أن لألتوسير الحق في أن يرى أن الفلسفة السابقة (...) لماركس (...) هي فلسفة ايديولوجية. (هذا ضمن اعتراضات أخرى عليه).

لا أعتقد أنها فلسفة ايديولوجية بالمعنى الدقيق للمصطلح، أعتقد أنها شكل من أشكال الفكر، فكرٌ له فراغاته، ثقوبه وثغراته، يطرح أسئلة لم يجب عليها، ويعطي أجوبة لأسئلة لم تكن قد صيغت بعد. هذا هو المشترك بين مشروعية الفروع الدراسية القديمة أو العلوم القديمة، والمعارف القديمة، وبين المشروعية الخاصة بالأيديولوجيات. وما يثير الاهتمام، أن ماركس يبين أن الثغرات التي نستطيع اكتشافها تعيد إلى شيء آخر، تعيد إلى مصالح (...) هي مصالح طبقات أو مجموعات اجتماعية، وحتى يمكن أن تكون في بعض الحالات مصالح أشخاص تسندهم هذه الطبقة أو تلك المجموعة الاجتماعية، كما يظهر باستمرار في التاريخ. وبالنسبة لي شخصياً سأحتفظ ـ بدقة شديدة ـ باسم الايديولوجية لهذا النمط من المقال، أي الأقوال ذات الثغرات، التي تظهر مصالح، منذ اللحظة التي تُقرأ فيها بعناية. (...).

المادية التاريخية، هي التحليل العلمي لظروف انتاج الايدبولوجيات والعلوم القديمة، وأيضاً لظروف انتاج العلم. مثلاً، يبين ماركس جيداً كيف أن الرأسمالية في القرن التاسع عشر كانت تنتج دلالات تُجمع من الحياة اليومية للبشر، وتنتج في نفس الوقت أيديولوجيات تمكِّن أخيراً من تأسيس العلم. ولنقلْ من منطلق الماركسية كفلسفة للتاريخ، إن الخطأ كامنٌ في الظن بأن المسألة هنا عبارة عن تطور حركة طبيعية للفكر، وفي الواقع فإن الرأسمالية تشكل انقطاعا.

(فرانسوا شاتليه. العلم والايديولوجية في الجدلية الماركسية والفكر البنائي. حلقات نقاش خاصة بأعمال التوسير، كراسات مركز الدراسات الاشتراكية رقم ٧٦ ـ ٨١. باريس ١٩٦٨ ص ١٨٦ ـ ١٨٨).

وثيقة ٣٤ : الدائرة : ايديولوجية ـ علم :

أريد أن أوجه ملاحظة لشاتليه، فقد عبّر عن نفسه بخصوص الايديولوجية بشكل مبهم، وخاصة أنه حددها انطلاقاً من مضمونها الطبقي. وهذا ليس صحيحاً، أعتقد أن الأيديولوجية هي بالضبط الوسط الذي نوضع فيه. أعني أنه يمكن المطابقة بسهولة بين الايديولوجية واللغة. فمجتمع بلا طبقات سواء كان المجتمع البدائي أم المجتمع الشيوعي، هو بالضبط يعيش كما يقول ألتوسير نفسه ـ على نحو طبيعي ـ في داخل الأيديولوجية. وعندما يحلل ماركس المستويات الثلاثة: البناء التحتي الاقتصادي، البناء الفوقي القانوني ـ السياسي ، والايديولوجية ، فإنه يصنع من الايديولوجية بشكل ما ـ مقوّماً لكل مجتمع، أي مقوّماً لكل جماعة. ففي الايديولوجية توجد لحمة بناء كل جماعة بشرية، فيها الرابطة التي من خلالها يصبح الاتصال مع الآخر ممكناً، والتي من خلالها تنظّم الجماعة وجودها الخاص، مضمونها التخيلي، ... الخ. إذن أن تتخذ الايديولوجية مضموناً طبقيا محددا، فهذا مؤكّد تماماً. وفي مجتمع طبقي ينبغي أن تُحدد وتُعرَّف الايديولوجية بمضمونها الطبقي، إذ تصبح ايديولوجية الطبقة المسيطرة، هي الأيديولوجية المسيطرة.

ولكن إذا وقفنا عند هذا المستوى وحده ـ فلن نرى أن الايديولوجية ليست فقط، فيما نقول، افرازاً لمجتمع طبقي. إذن لو رأينا هذه المشروعية للأيديولوجية بهذا التحديد ايديولوجية طبقة في مجتمع طبقي، سنرى أن مشكلة العلم تُطرح بالقياس إلى الأيديولوجية، وأنها بالضبط مشكلة تأسيس نمط لغوي ما في الجماعة الانسانية التي هي نفسها داخل نمط لغوي آخر، هو اللغة الايديولوجية، وأن العلم يتكوّن ـ فيما نقول ـ كمحاولة لتأسيس لغة للفهم العقلاني الكلي في داخل لغة ايديولوجية. وهذا يسمح لنا أن نرى أن فكرة معرفة مطلقة، فكرة علم يجعل المجتمع شفافاً، هي بكل بساطة فكرة مجتمع يكون قد تخلّص من أيديولوجيته، بالضبط كأنني أتخلّص من لا شعوري، وكأنني بفضل التحليل النفسي تخلّصت من لاشعوري، وأن ينتهي بعد ذلك كل شيء. أو كأنني إذ انشغل

مع اللغويات، أكون وكأنني أتعامل مع اللغة دون أن أندمج في أبنية اللغة نفسها. ولكن أعتقد أننا لو تصورنا الايديولوجية على هذا النحو، فربما رأينا أفضل، مشروعية العلم كلغة من نمط ما، وسنصل إذنْ إلى مشكلة لن أحلها، وهي أن هذه اللغة من نمط ما، هي لغة العلم، تطرح بوضوح مشكلة لاتنتسب إلى العلم. فإلى أي شيء تنتسب إذنْ؟ هذا بالضبط هو السؤال. هذه المشكلة لاتنتسب إلى العلم، ودورها أن تقيِّم قيمته، أساسه، وبناءً على أي شيء سأقيمه، ما دامت الأيديولوجية تقيم العلم، والعلم في نهاية الأمر لايقيم نفسه. إننا هنا ـ فيما أعتقد ـ إزاء إحدى صعوبات مشكلة العلم. لانستطيع أن نجعل من العلم أيديولوجية المجتمع العقلانية. ثمة معضلة، معضلة العلم نفسه، التي كانت الميتافيزيقيا الكلاسيكية تحلّها، والتي حلّها (كانط) بطريقته حين قال: «هذا هو النمط من المشاكل الذي ينبغي ألاّ يُطرَح»، ولكنها تبقى مع ذلك مشكلتنا، وأعتقد أن الانتقال من العلم إلى الفلسفة عند ماركس يتموضع في هذه الفجوة: ارادته لأن يقيم علمًا وفي نفس الوقت يكتشف أساسه، ويؤسسه ـ نوعاً ما ـ بطريقة ليست هي علم الوجود الكلاسيكي، ولكن ربما ترتدّ إليه.

(أندريه آكون، مناقشة «علم وايديولوجية» لفرانسوا شاتليه، في «الجدلية الماركسية والفكر البنائي»، كراسات مركز الدراسات الاشتراكية. رقم ٧٦ ـ ٨١. باريس ١٩٦٨، ص ١٩٤ ـ ١٩٥).

الوثيقة ٣٥ : ايديولوجية علمية:

حينما تصل كل الطبقات المستغِلة إلى السلطة، فإنها تنقل ـ دائمًا ـ إلى المجتمع مصلحة نوعية خاصة مضادة لمصالح الطبقات والفئات التي تستغلّها وتقهرها. هذه الطبقات المُستغِلة (البرجوازية مثلًا) تتحكم فيها تلقائية الحركة التاريخية، فتعمى عن القوانين الموضوعية للمجتمع التي تسيطر عليها. إذنْ لاتعكس أيديولوجيتها إلاّ على مصالحها كطبقة مسيطرة وهي تسلك بتلقائية إزاء الواقع الاجتماعي.

وفي الواقع إن الايديولوجية العلمية ـ ايديولوجية الطبقة العاملة ـ هي القادرة ـ بناءً على موقفها الموضوعي والمهمة التاريخية التي تحملها ـ على

أن تحطم المجتمع السابق بأكمله، وتخلق مجتمعاً لن يخضع فيه الانسان لناتج عمله، بل ينظم الانتاج الاجتماعي بوعيه. وهذا يفترض ـ مسبقاً ـ المعرفة العلمية المتسقة بالمجتمع كله، وبقوانين تطوره. وهكذا تعبر ايديولوجية الطبقة العاملة بشكل علمي عن مهمة البروليتاريا التاريخية كتحرير للمجتمع كله.

إن الايديولوجية الاشتراكية (الماركسية اللينينية) هي حسب مضمونها العلمي، اجمال لأهم نتائج العلوم الفلسفية والتاريخية والاقتصادية. لم يكن ممكناً أن تولد الايديولوجية الاشتراكية تلقائياً من طبقة العمال، بل صنعها ماركس، انجلز، ولينين كانتاج عمل علمي استمر عشرات السنين، كانتاج الخبرة العملية لصراع الطبقات. وبعد ذلك يجب أن تُنقل إلى الجماهير الشعبية، لأنها في هذه الحالة فقط تصبح قوة مادية. ففي اتحادها مع الاشتراكية العلمية، مع الايديولوجية الاشتراكية، في هذه الحالة فقط، تصبح الطبقة العاملة قادرة على اتمام الثورة الاشتراكية، وتأسيس الاشتراكية والشيوعية. هذه الوحدة تنتج داخل الحزب الماركسي اللينيني.

وثمة معركة صارمة تدور بين الأيديولوجية البرجوازية والأيديولوجية الاشتراكية. وإهمال الطبقة العاملة للمعركة الأيديولوجية، يعني تقوية تأثير الايديولوجية البرجوازية. وفي عملية بناء الاشتراكية والشيوعية، تهدم بقايا الايديولوجية الرأسمالية في معركة معقدة وطويلة المدى. ومع تطور النظام الاجتماعي الاشتراكي ونموه، تظهر الايديولوجية الاشتراكية تفوقها في تحققها العملي، وتصبح أكثر فأكثر أيديولوجية الجماهير المستغلة والمقهورة. وفي نفس الوقت تظهر الأيديولوجية، البرجوازية المتأخرة، دائمًا بوضوح أكثر، مكوناتها اللاعقلانية، وتفيض في تضاد أعمى مع الشيوعية. فيكتسي التفسير الايديولوجي على المستوى العالمي بخاصية جديدة، وتزداد دلالته في نفس الوقت.

تنظر الفلسفة البرجوازية إلى مشكلة الايديولوجية باهتمام متزايد. وثمة قاسم مشترك بين تصوراتها المختلفة، وهو أنها تقيم القطيعة المطلقة بين الأيديولوجية والعلم، ومن هنا تشهِّر بالايديولوجية الاشتراكية على أنها «وعي

مقلوب» وعلى أنها «وعي موجّه بغرض سياسي». وفي حالة (جايجر وبوبر وتوتيش) تُردّ القضايا والمعايير والقيم والدوافع واتخاذ المواقف، ... الخ الخاصة بالتصورات المختلفة للعالم، إلى مفهوم الايديولوجية، وتُعارَض بالمعرفة العلمية على أنها عناصر ذاتية بحتة دون أساس نظري. ويعترف بالطبع ـ في علم الاجتماع المعرفي (مانهايم ـ ويلنر) ـ بـ «خضوع» الفكر كله «إلى الوجود»، حيث تستخلص، رغم ذلك، واقعة أن «كل موجود خاضع لموقف يعكس الواقع الاجتماعي مشوهاً». ويستطيع «الذكاء الحر» (حرفياً : المحلق بحرية) وحده أن يتخلّص من ذلك بنظرة إجمالية لكل الجوانب. ويبحث فلاسفة برجوازيون آخرون (هوركهايمر، أدورنو، ماركيوز) عن تحليل للايديولوجية كلحظة من شمولية اجتماعية معينة، وأن يتصوروها عبر ظروف تشكيلها الملموسة.

وبما أنهم لم يحللوا جدلية الصراع الطبقي، فإن نقدهم للايديولوجية يبقى سطحياً، بالرغم من أنهم قدموا تحليلات صحيحة لوظيفة الأشكال المحددة للأيديولوجية البرجوازية.

وفي الفلسفة الماركسية اللينينية يتجه التركيز إلى الطابع المنحاز بوضوح للايديولوجية الاشتراكية، فلكونها أيديولوجية أكثر الطبقات تقدمية، فهي خيط موجِّه للعمل، ولأن مصالحها الأساسية تتفق مع مصالح جميع العمال، فهي أيديولوجية الطبقة العاملة، أي ايديولوجية طبقية. وبما أن تحرير الطبقة العاملة يتوافق مع تحرر كل البشر، فإن ايديولوجيتها هي في نفس الوقت ايديولوجية كل البشر.

ومع تأسيس الاشتراكية والشيوعية، تكتسب الايديولوجية الاشتراكية دلالة جديدة كيفياً. وبما أن القوانين الموضوعية للاشتراكية والشيوعية، لاتفرض نفسها إلاّ بفضل العمل الواعي للبشر، فإن تكوين الانسان الاشتراكي عبر أوسع مساهمة للماركسية اللينينية، شرط أساسي وفي نفس الوقت نتيجة لخلق علاقات اجتماعية اشتراكية وشيوعية. وتكتسب الأيديولوجية الاشتراكية بالضرورة طابعاً جماهيريا، وتصبح بأعمق المعاني ايديولوجية الجماهير الشعبية. وتنمو الايديولوجية الاشتراكية وتغتني دائمًا في

عملية بناء الاشتراكية والشيوعية. ويصبح العامل الايديولوجي دائمًا أكثر أهمية في الصراع ضد الايديولوجية الاستعمارية والمراجعة، ومع الانتصار على كل بقايا الرأسمالية في بناء الاشتراكية. (جنترهـايدن، الأيـديولـوجية في القاموس الفلسفي د. أم بورـو. كلاوس. ليبزج، ط٧، ١٩٧٠، جـ١ ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦. ترجمة ميشيل فادية).

صراع أيديولوجي أم تفريغ أيديولوجي

وثيقة ٣٦: التهدئة الأيديولوجية والتكنوقراطية:

يبدو أن التهدئة الايديولوجية، حتى وإنْ كانت نسبية، قادرة على أن تسهِّل للتكنوقراط الوصول إلى السلطة، فحينما تقل الأهواء الحزبيـة، تسترد اعتبارات الفاعلية ازدهارها بسهولة شديدة، والتكنوقراط والخبراء يساهمون بنشاطهم ـ حتى وإنْ أنكروا ـ وأحياناً برغبة خالصة في خدمة أفضل للدولة، فـي تقويـة هذا الاتجاه. إن العلاقة: التفريغ الايديولوجي ـ التكنوقراطية إذنْ مقنعة إلى درجة عالية (. .) ولكن علينا في هذه الحالة، أن نحذر من تفسير هذه العلاقة بطريقة أحادية النظر، إذْ يمكن أن تكون التكنوقراطية ـ نفسها ـ عاملاً مباشراً لمحو الايديولوجيات، أكثر من كونها ناتجاً عن تقليل قيمتها (. .) ويمكننا أن نتقبل أنه ما دامت التكنوقراطية قد عقلت ونظمت هذا الجهاز الايديولوجي فإنها تساهم في تحويله، لا في إلغائه.

وصحيح أيضاً أن التقني ينسى أحياناً حدود مهمته، أو يفضح ـ عندما يقتضي الأمر ذلك ـ انتماءه الايديولوجي بأن يتدخل في الصراعات والنزاعات المتحزِّبة: وهذا (يحدث) بطرق متعددة، فمثلا أن يغطي بسلطته الأخلاقية مخططاً أو مشروعاً يعرف أنه مُملى من اعتبارات حزبية ويكون عدم تسيس

التقني ــ ككثير من تنويعات هذا الموقف الأخرى ــ مردود إلى وهم أو تبرير. ومن المحتمل أن تكون ــ في الوضع الحالي ــ المبالغة في مستوى «التفريغ الايديولوجي» ناتجة عن انتشار المظاهر النظرية والعملية للتكنوقراطية.

ومن الملاحظ أن الاتجاه نحو تقييم الفاعلية التكنوقراطية على حساب المجادلات السياسية سابق للفترة التي يختارها الكثيرون كنقطة اثبات للاضمحلال الايديولوجي، ودون أن نعود إلى الوراء كثيراً سنأخذ مثال مجلس ١٩١٩، الذي تميز بوجود كثير من المحاربين القدماء، ولكن أيضاً بوصول عدد محترم من ذوي الكفاءات (الصناعيين، الماليين، الاداريين) إلى التفويض البرلماني، وقد حكى (لوي بارتو) ــ بقسوةٍ ما ــ فشل الرجال العظماء الذين قتلوا ــ حسب رأيه ــ فكرة برلمان المهن. وقد كتب: فسرعان ما استعاد المنتخبون (أي السياسيون) حقوقهم من المعينين أي ذوي الكفاءات، ولايمكن تفسير انتخاب هؤلاء التقنيين، إلاّ باضمحلال اهتمام الرأي العام بالنواب المهنيين (باعطاء الثقة لرجال كانت مهمتهم قد أبعدتهم عن الدسائس الحزبية) وذلك من أجل النهوض الاقتصادي.

ومن الممكن أن يكون (لبارتو) ــ كسياسي جديد ــ ميل إلى المبالغة في طموح وسائل هؤلاء النواب، الذين كان في نيتهم (ألاّ يعملوا بالسياسة) ولكن (فرانسوا جوجيل) يلاحظ عند منتخبي هذا المجلس وجود رغبة «لقيادة الشؤون العامة» كما يفعل مجلس ادارة شركة كبيرة. وكان ينبغي ابراز هذا الاضمحلال الايديولوجي رغم جزئيته ومرحليته: إن قضية اضفاء صفة المعاصرة الخالصة على هذه التهدئة الايديولوجية، تعني اهمالاً زائداً للبعد التاريخي.

(جان مينو. مصير الايديولوجيات. «دراسات في العلوم السياسية» رقم ٤ لوزان ١٩٦١ صفحات ٤١ ــ ٤٢).

وثيقة ٣٧: أسطورة نهاية الأيديولوجية:

ليست قضيتنا هنا أن نبدأ في تعريف متعمق للايديولوجية. يكفي أن نعرف بطريقة مبسطة جداً أن الايديولوجية هي نظام (له منطقه ودقته الخاصين) من التصورات (الصور، الأساطير، الأفكار، أو المفاهيم حسب

الحالات) ذات وجود ودور تاريخيين في داخل مجتمع ما. ودون الدخول في قضية علاقات علم بماضيه (الايديولوجي)، نقول إن الايديولوجية كنظام للتصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية تنتصر ـ فيها ـ على الوظيفة النظرية (أو الوظيفة المعرفية).

ما هي طبيعة هذه الوظيفة الاجتماعية؟ لكي نفهم ذلك ينبغي أن نرجع إلى النظريــة الماركسية في التاريخ. إن «موضوعات» التاريـخ هي مجتمعات انسانية معينة. وهذه تتبدّى كشموليات تتكوّن وحدتها من نمط نوعي ما من التركيب، يتمثل في مستويات يمكن أن نلخصها بشكل مبسط جداً بعد انجلز في ثلاثة: الاقتصـاد، السياسة، والايديولوجية. إذنْ نلاحظ في كل مجتمع وجود نشاط اقتصادي في الاساس، ثم تنظيم سياسي ثم أشكال ايديولوجية (دين، أخلاق، فلسفة.. الخ) تحت أشكال قد تكون أحياناً مختلفة جداً، فالايديولوجية ـ من حيث هي كذلك ـ تكوِّن جزءاً عضوياً من كل شمولية اجتماعية وهذا يعني أن المجتمعات الانسانية لايمكن أن تظلّ حية دون هذه التشكيلات النوعية، هذه الانظمة للتصورات (من مستويات مختلفة) التي هي الأيديولوجيات.. إن المجتمعات الانسانية تفرز الايديولوجية كما لو أنها المناخ أو البيئة الضروريين لتنفسها، لحياتها التاريخية. وقد استطاع تصور ايديـولوجي للعـالم وحده ـ أن يتصـور مجتمعاً دون أيديولوجيات، وأن يتقبل الفكرة الطوباوية عن عالم تزول فيه الايديولوجية (وليس أحد أشكالها التاريخية) دون أن تترك آثاراً، ليحلّ العلم محلها. هذه الطوباويـة، هي مثلا مبـدأ لفكرة أن الأخـلاق التي هي، في جوهـرها، أيديولوجية، يمكن أن يحل العلم محلها، أو أن تصبح علمية جزءاً فجزءاً، أو أن العلم يبدد الدين ويحل بشكلٍ ما ـ محله، أو أن الفن يمكن أن يختلط بالمعرفة، أو يصبح حياة يومية الخ.

ولكي نتجنب أكثر المسائل حدة، فإن المادية التاريخية لاتستطيع أن تتصور أن المجتمع الشيوعي نفسه يستطيع أن يستغني عن الأيديولوجية، أيّاً كانت، أخلاقاً، فناً، «تصـوراً للعالم». من الممكن طبعاً أن نتوقع تغييرات مهمة في الاشكال الايديولوجية وعلاقاتها في هذا المجتمع الشيوعي، وحتى أن نتوقع زوال بعض الاشكال الموجودة، وانتقال وظيفتها إلى أشكال مجاورة،

ويمكن أيضاً (حسب مقدمات التجربة المكتسبة) أن نتوقع نمو أشكال ايديولوجية جديدة (مثل أيديولوجيات المفهوم العلمي للعالم، «الانسانية الشيوعية»)، ولكن في الوضع الحالي للنظرية الماركسية، المدركة في وقتها، لايمكن تصور أن الشيوعية، كنمط جديد للانتاج، متضمناً قوى انتاج وعلاقات انتاج محددة، يستطيع أن يستغني عن تنظيم اجتماعي للانتاج، وأشكال ايديولوجية مناسبة له. الأيديولوجية ليست ــ إذنْ ــ ضلالاً أو زائدة طارئة على التاريخ: إنها بناء أساسي للحياة التاريخية للمجتمعات وفضلاً عن ذلك، فإن وجود ضرورتها والاعتراف بهذه الضرورة هما فقط اللذان يسمحان بالتأثير على الأيديولوجية، وبأن تتحول إلى أداة واعية للعقل في التاريخ.

(لويس التوسير. من أجل ماركس. باريس ماسبيرو مجموعة «النظرية» ١٩٦٥ ص ٢٣٨ ــ ٢٣٩).

وثيقة ٣٨ : دور الأيديولوجية الحتمي في العنف :

إن نزوع طبقة إلى السيطرة، يعني أنه من الممكن ــ انطلاقاً من مصالحها الطبقية وانطلاقاً من وعيها الطبقي ــ أن تنظم جماع المجتمع، طبقاً لهذه الصالح والسؤال الذي تقرر (في التحليل الأخير) في كل صراع طبقي، هو السؤال التالي: أي الطبقات تتمتع في اللحظة المعينة بهذه الامكانية وبهذا الوعي الطبقي؟ إن هذا لايمكن أن يلغي دور العنف في التاريخ، ولايضمن الانتصار الآلي للمصالح الطبقية المدعوة للسيطرة والتي تكون حينئذ حاملة لمصالح النمو الاجتماعي.

بالعكس، أولا، تخلق الظروف التي من أجلها تثبت طبقة ما مصالحها، بواسطة العنف الأكثر وحشية (مثلاً التراكم البدائي لرأس المال) ثانيا، تكون مشاكل الوعي الطبقي، بالضبط، في مسائل العنف في المواقف التي تخوض فيها الطبقات الصراع من أجل الوجود ــ هي اللحظات الحاسمة في النهاية. وعندما يقوم الماركسي المجري المهم (اروين زايو) ضد تصور انجلز عن حرب الفلاحين الكبيرة كحركة رجعية في ذاتها، ويعارض

هذا التصور بحجة أن التمرد الفلاحي لم يهُزم إلاّ بالقوة الوحشية، وأن هذه الهزيمة لم تكن مؤسسة، في طبيعتها الاقتصادية والاجتماعية، في الوعي الطبقي للفلاحين، فإنه يغفل رؤية أن السبب الأخير (لتفوق الأمراء وضعف الفلاحين، ومن ثم امكانية العنف من ناحية الأمراء) ينبغي أن يُبحث عنه ـ بالدقة ـ في قضايا الوعي الطبقي هذه، وتستطيع اكثر الدراسات الاستراتيجية لحرب الفلاحين، أن تقنع أي واحد بهذا بسهولة.

(جورج لوكاتش. التاريخ والوعي الطبقي. باريس. طبعة دي مينوي ١٩٦٠ ص ٧٥ ترجمة ك. اكسيلوس.)

وثيقة ٣٩ : قضايا الوحدة الايديولوجية :

الآن، تُطرح المشكلة الأساسية في كل تصور للعالم، في كل فلسفة أصبحت حركة ثقافية، دين، عقيدة، أي تلك التي انتجت نشاطاً عملياً وارادة، وتلك التي توجد متضمنة في هذين الأخيرين كـ«مقدمة» نظرية ضمنية (ويمكن أن نسميها «أيديولوجية» لو أعطينا مصطلح الايديولوجية معناه الاسمى كفهم للعالم يتجلىّ ضمنياً في الفن وفي القانون وفي النشاط الاقتصادي، وفي كل تجليات الحياة الفردية والجماعية). وبكلمات أخرى، المشكلة المطروحة هي الحفاظ على الوحدة الايديولوجية في كل الكتلة الاجتماعية التي تربطها وتوحّدها هذه الأيديولوجية المعينة بالذات. إن قوة الأديان، وخاصة الكنيسة الكاثوليكية، كانت ومازالت، تكمن في شعورها، بشدة، بضرورة الوحدة العقائدية للكتلة المتدينة (الدينية)، وفي كفاحها كي لاتنفصل الفئات المتفوقة فكرياً عن الفئات المتدينة. وقد كانت الكنيسة الرومانية دائمًا أكثر اصراراً في الكفاح الذي يهدف إلى منع تكوين رسمي لدينين، دين المثقفين، ودين «البسطاء». ولكن هذا الكفاح لم يكن خالياً من المضار الخطيرة بالنسبة للكنيسة نفسها، غير أن هذه المضار مرتبطة بالحركة التاريخية التي تغير المجتمع المدني كله، والتي تحتوي ـ ككتلة ـ نقداً هاماً للأديان، وهذا يزيد ـ بنفس الدرجة ـ القدرة التنظيمية للكهنة في مجال الثقافة، والعلاقة العقلانية والصحيحة ـ من الناحية المجردة ـ التي استطاعت الكنيسة أن تقيمها، في دائرتها، بين المثقفين والبسطاء. ولاشك

أن الجزويت كانوا أكبر صانعي هذا التوازن، ولكي يحتفظوا به، فقد فرضوا على الكنيسة حركة تصاعدية تتجه نحو ارضاء متطلبات العلم والفلسفة، ولكن بايقاع بطيء ومنتظم، حتى أن التحولات لم يدركها جمهور البسطاء، رغم أنها تبدو ثورية وديماجوجية في نظر أقصى المحافظين.

إن من أهم نقاط ضعف فلسفات الجوانية بصفة عامة(*) أنها لم تستطع أن تخلق وحدة ايديولوجية بين الأسفل والأعلى، بين البسطاء والمثقفين. وقد حدث ذلك في تاريخ الحضارة الغربية على المستوى الأوروبي، مع الفشل المباشر للنهضة، وللاصلاح البروتستانتي، جزئياً أيضاً، أمام الكنيسة الرومانية. ويظهر هذا الضعف في المنهج التعليمي، بسبب أن الفلسفات الجوانية لم تحاول حتى أن تقيم فهمًا كان يمكن أن يحلّ محل الدين في تربية الأطفال، ومن هنا السفسطة ذات الادعاء التاريخي، التي تؤدّي إلى أن يقبل تربويون ـ لا دين لهم بل هم ملحدون ـ في الحقيقة ـ تعليم الدين، لأن الدين هو فلسفة الطفولة الانسانية التي تتجدد مع كل طفولة حقيقية. وبدت المثالية معادية أيضاً للحركات الثقافية التي تريد أن تلتقي بالشعب، والتي ظهرت في الجامعات المسماة شعبية، والمؤسسات الأخرى الشبيهة، ليست فقط بسبب جوانبها السلبية، لأنه في هذه الحالة، كان عليها (المثالية) أن تقدم الأفضل. ومع ذلك، فإن هذه الحركات كانت تستحق الاهتمام والدراسة، لأنها لاقت نجاحاً، بمعنى أنها اثبتت حماساً مخلصاً عند البسطاء، ورغبة قوية في الارتفاع إلى شكل أعلى من الثقافة ولفهم العالم. غير أنها كانت تفتقر إلى أي اتصاف بالعضوية، لا من ناحية الفكر الفلسفي، ولا من ناحية صلابة التنظيم والمركزية الثقافية، لقد كانت شبيهة باللقاءات الأولى بين التجار الانجليز والسود الافريقين: كانوا يوزّعون عليهم سلعاً دنيئة مقابل قطع الذهب.

وعلى أية حال، فإن الوحدة العضوية للفكر وللصلابة الثقافية، لم تكن ممكنة إلّا إذا كانت قد وجدت بين المثقفين والبسطاء نفس الوحدة التي يجب أن تربط بين النظرية والممارسة، أي أن هذا كان يفرض على المثقفين أن

(*) وخاصة فلسفة كروتشه.

يكونوا مثقفين عضويين للجماهير، وأن يعملوا ويعدوا ويوضحوا المبادىء والقضايا التي كانت الجماهير تطرحها بنشاطها العملي، وذلك بتكوين كتلة ثقافية واجتماعية. ونحن نجد أنفسنا من جديد أمام نفس المشكلة التي أشرنا إليها: هل يمكن اعتبار الحركة الفلسفية فقط عندما تعمل على تنمية ثقافة معينة، موجهة إلى مجموعات محددة من المثقفين، أم بالعكس، تعتبر الحركة بمقياس عدم نسيانها أبداً ـ في اعداد فكر متفوق بالمعنى العام، ومتسق علمياً ـ أن تظل على اتصال بالبسطاء، بل وأكثر من ذلك، أن تجد في هذه الصلة منبع المشاكل المطروحة للدراسة والحل؟

بهذه الصلة وحدها تصبح فلسفة تاريخية، وتُصفى من العناصر ذات النزعة الثقافية فردية الطابع، وتنتج الشيء الحي.

(انطونيو جرامشي. أعمال مختارة. باريس. المنشورات الاجتماعية ١٩٥٩ ص ٢٢ وما بعدها، ترجمة جي موجيه وأ. مونجو.)

وثيقة ٤٠ : ايديولوجيات عضوية وايديولوجيات اعتباطية:

. يبدو لي أننا حين نبحث عن قيمة الايديولوجيات، فإن واحداً من أسباب الخطأ يرجع إلى واقعة (ليست صدفة) أننا نطلق تعبير الأيديولوجية إمّا على البناء الفوقي الضروري لبنية معينة، أو على الحذلقات الاعتباطية لأفراد معينين. ولقد أصبح المعنى السيء للكلمة متسعاً، مما غير التحليل النظري لمفهوم الايديولوجية وشوّهه. ويمكن بسهولة اعادة بناء طريقة حدوث هذا الخطأ:

(١) تُعرَف الايديولوجية باعتبارها متميزة عن البناء التحتي ويجري اثبات أن الايديولوجيات ليست هي التي تغير الأبنية بل العكس.

(٢) يُقال إن حلاً سياسياً ما «أيديولوجي»، «أي غير كافٍ لتغيير البناء، رغم الاعتقاد بأنه يمكن أن يغيره» وثبت أنه غير مفيد وساذج. . الخ.

(٣) ونمضي إلى اثبات أن كل ايديولوجية ليست إلاّ مظهراً «بحتاً» غير مفيد وساذج. . الخ.

يجب إذن أن نميز بين أيديولوجيات عضوية تاريخياً، تكون ضرورية

لبناء معين، وأيديولوجيات اعتباطية عقلانية «ارادية». من حيث هي ضرورة تاريخية، فإن للايديولوجيات تصديقاً هو تصديق «سيكولوجي»، فهي ــ تنظم «الكتل البشرية»، وتشكل الأرضية التي عليها يتحرك البشر، ويكتسبون وعياً بوضعهم، وعليها يناضلون . . الخ. ومن حيث هي اعتباطية، فإنها لم تخلق سوى «حركات» فردية وجدالية، الخ. (وهذه ليست عديمة الفائدة تماماً، لأنها كالخطأ الذي يعارض الحقيقة فيثبتها).

ولنتذكر تأكيد ماركس المتكرر على «صلابة الاعتقادات الشعبية» كعنصر ضروري في موقف محدد. فهو يقول شيئاً من قبيل: عندما يكتسب هذا النمط من الفهم، قوة الاعتقادات الشعبية. . الخ. ويؤكّد ماركس أيضاً أن اعتقاداً شعبياً، غالباً ما يمتلك نفس طاقة القوة المادية (أو شيء من ذلك) وهذا تأكيد ذو دلالة كبيرة. وأظن أن تحليل هذه التأكيدات يؤدّي إلى تعزيز فهم «الكتلة التاريخية» حيث تكون فيها بالضبط القوى المادية هي المضمون، والأيديولوجيات هي الشكل (وهذا التمييز بين الشكل والمضمون تعليمي بحت، حيث لايمكن أن يُتصور تاريخياً قوى مادية دون شكل ــ كما أن ايديولوجيات دون قوى مادية تكون أهواء صغيرة وفردية).

(انطونيو جرامشي، أعمال مختارة، باريس. المنشورات الاجتماعية ١٩٥٩ ص ٧٤. ترجمة جي موجيه. و أ. مونجو).

وثيقة ٤١ : كيف تتحول الفكرة إلى قوة مادية :

من الذي سيبادر إلى ادراك الوعي. أو بمعنى أصح ــ ما دامت هذه هي المشكلة منذ الآن فصاعداً: مَنْ سيكون منظم الوعي؟ مَنْ سيحل العقدة؟ يبدو أنه ليست الطبقات المحكومة نفسها، إذْ أن وعيها، بالضبط، سجين هذه العقدة، ولن يكون الوعظ الأخلاقي مثل «تصرفوا) مناسباً في هذه الظروف. فالمشكلة في الحقيقة سياسية خاصة بالعلاقة بين الطبقات وبالتنظيم الداخلي للطبقة الواحدة في نفس الوقت: «إن الوعي الذاتي والنقدي، يعني تاثخياً وسياسياً، خلق صفوة مثقفين.

إن كتلة انسانية لا «تتميز» ولاتستقل «بذاتها» دون أن تنتظم (بالمعنى

الواسع)، كما أنه لم يوجد تنظيم دون مثقفين، أي دون منظّمين ودون روّاد، دون أن يتميز الوجه النظري لجماع النظرية ـ الممارسة على نحو ملموس في فئة من الأشخاص المختصين والمؤهلين ذهنياً وفلسفياً»(جرامشي).

وإذا اخذت هذه السطور في سياقها، فإنها تنطبق على التنظيم الداخلي للطبقة، وبمعنى أدق على حالة الطبقة العاملة. وهنا أساس المشكلة، ولكنها مشكلة لايمكن حصرها في أساسها: ذلك أن صفوة من المثقفين المتخصصين لاتستطيع أن تلعب دوراً قيادياً «مهيمناً» تجاه جماهير ليست مرتبطة بها عضوياً. ولكن هذا يفترض في كل الحالات تنظيمًا يعمل كحزب سياسي حتى ولو لم يكن قد حمل اسم الحزب بعد:و لأن المشكلة ليست اقامة ثقافة في رابطة محدودة فقط، المشكلة هي أن تُنشر وتتحول إلى «حس عام جديد» يتجلىّ في السلوك العملي. المشكلة هي أن تتثبت كأيديولوجية في الجماهير. وهذا ما تنفذه الكنيسة الكاثوليكية منذ زمن طويل بنجاح محدود ـ بالضرورة ـ بحكم طبيعة الايديولوجية التي تريد فرضها (فهي ايديولوجية غير عضوية، أي أيديولوجية لم تكن قد نبعت ـ قبلاً ـ من الجماهير نفسها). ومع ذلك فإنه نجاح لايمكن انكاره بفضل السياسة الملائمة لهذا الوضع الانفصالي. بل إن جرامشي يعتد صراحة بالتشابه ـ الذي كثيراً ما يثار بقصد الجدال ـ بين هذه الكنيسة والحزب الشيوعي، لكي يستخرج منه الدروس المفيدة، وليحدد في نفس الوقت معالمها التي لايمكن تجاوزها نظرياً.

إن التشابه ناجم عن العلاقة التي تؤكدها السياسة بين فلسفة فوقية وحس مشترك مماثلة للعلاقة بين كاثوليكية المثقفين وكاثوليكية «البسطاء» (جرامشي). ولكن في حالة الكاثوليكية، فإن هذه العلاقة غير قابلة للتطور، ويجري قبول الانفصال على أنه ضروري، أو على الأقل، على أنه لايمكن تفاديه. إذ أنه لايمكن الارتقاء بـ «البسطاء» إلى مستوى المثقفين. وسياسة الكنيسة ـ إذنْ ـ هي للحفاظ على التماسك حيث «تفرض نظاماً حديديا على المثقفين حتى لايتجاوزوا بعض الحدود في التمييز ولايجعلوا هذا التمييز كارثة بلا رجعة» رغم أنها تعتمد على الأنظمة الدينية من أجل احتواء

الصراعات، عندما يصبح الانفصال أكثر عنفاً رغم كل شيء.

وهذا هو الفارق الأساسي: «إن موقف فلسفة الممارسة (البراكسيس) يتناقض مع الموقف الكاثوليكي: ففلسفة البراكسيس لاتميل إلى حبس البسطاء في فلسفة الحس المشترك البدائي، بل بالعكس، تعمل على دفعهم نحو فهم أعلى للحياة. وهي إذا كانت تثبت ضرورة الصلة بين المثقفين والبسطاء، فإن هذا ليس بهدف تحديد النشاط العلمي والاحتفاظ بوحدة على المستوى المتدني للجماهير، ولكن لتكوين كتلة ثقافية ـ أخلاقية، تمكّن ـ سياسياً ـ للتقدم الثقافي الجماهيري ـ لا لبعض الفئات المحدودة من المثقفين فقط، (جرامشي). وليس هذا في طاقة كل البشر، والنية الطيبة لاتكفي! وليس في طاقة كل فلسفة (ومن هنا الفارق الأساسي مع الكاثوليكية) أن تكون على هذا النحو من الانتشار: فالشروط سياسية. «وبالتالي فان المشكلة هي تدبر الفلسفة التي يتحقق لها الانتشار، والقدرة على ذلك بفضل ارتباطها بالحياة العملية، هذه الفلسفة تصبح حساً مشتركاً متجدداً يحمل اتساق وعصب الفلسفات الفردية: وهذا لايمكن أن يتم إلاّ باستمرار الاحساس بضرورة الصلة الثقافية مع البسطاء» (جرامشي).

هل ينبغي أن نحدد أن جرامشي لايعتمد أبداً ـ لتحقيق هذا البرنامج ـ على مثقفين «يذهبون إلى الشعب» أو على أنواع من الجامعات الشعبية؟ إنه يسجل عدم نجاح مثل هذه المحاولات، دون احتقار، ودون مبالغة في التهكم، ولكن أيضاً دون اندهاش. لابدّ من رابطة عضوية ولايمكن ضمان هذه الرابطة دون حزب سياسى يكون قادته ـ الخارجين بالأساس من الكتلة نفسها التي يجب أن تُرفَع ـ المثقفين العضويين لطبقة معينة. وعندما تكون الفلسفة التي ينبغي نشرها هي «فلسفة» البراكسيس، فإن المثقفين العضويين يكونون من الطبقة العاملة. ومع ذلك فإن جرامشي ليست لديه أوهام فيما يختص بصعوبات المشروع (هذه الصعوبات التي كان قد خبرها) وليس القادة وحدهم هم الذين ينفصلون عن الكتلة رغم أنهم خارجون منها (وتلك هي البيروقراطية)، بل أيضاً ثمة عوائق لامفرّ منها من جانب الكتلة نفسها: بسبب عدم الكفاءة التقنية التي تجعل ترتيبها أمراً

ضرورياً، وبسبب أخص هو وضعها كمرؤوسة، وهو الذي يفسر عدم كفاءتها التقنية ويصوغ منها ــ في نفس الوقت ــ كتلة ثورية. (...)

«لماذا وكيف تنتشر مفاهيم العالم الجديد، إذْ تصبح شعبية؟» (جرامشي). الاجابة على سؤال «لماذا» هو: إذا كان فهم للعالم ينتشر ويكتسب «صلابة الاعتقادات الشعبية»، فذلك لأنه «عضوي تاريخياً». «ضروري لبناء ما». والاجابة على سؤال «كيف»: إن فهمًا للعالم ينتشر بواسطة حزب سياسي أو مؤسسة تعادله. وهاتان الاجابتان تتداخلان إلى درجة معينة. لأن أيديولوجية عضوية لاتعطي وسائل انتشارها بشكل آلي، بل على العكس، يستطيع تنظيم فعّال أن يصل إلى انتشار ايديولوجيات لم تكتمل عضوياً. ومع ذلك فالخاصية العضوية، أو الخاصية اللاعضوية للايديولوجية هي أمر متغير تاريخياً. تعيدنا أسئلة «لماذا» و«كيف» إذن إلى الحركة التاريخية، ولكنها لاتلغي ــ بنفس المقدار ــ سؤال «مَنْ» : فحلم حركة تاريخية دون فاعلين يردنا إلى القدرية، وحتى إذا كان الفاعل جماعياً، فإن هذا لاينفي تشخصه. ونستطيع إذْن أن نتساءل هل اكتفى جرامشي بأن يرحِّل المشكلة حين اعتبر الحزب السياسي هو الفاعل والعامل الحاسم؟ ذلك لأن الصعوبات التي يثيرها تحويل الفكرة إلى قوة مادية تتكشف عند مستوى العلاقات بين «الكتلة» و«هــذا الجزء من الكتلة» الذي «يظل دائمًا قائداً ومسؤولاً رغم أنه مرؤوس». هذه الصعوبة تعود إلى الظهور حتى في قلب هذه القوة المادية وهذا المثقف الجماعي الذين هما، وحسب جرامشي، الحزب الشيوعي، لأن حزباً كهذا ليس كتلة واحدة سوسيولوجياً ــ لكونه عضوي ومنظم. والدور المعترف به للحزب السياسي ليس الحل السحري، بل بالعكس يؤدّي إلى فك قداسة هذا الدور وفهمه. هذا إذا نظرنا إليه جدلياً لا ميتافيزيقياً ولا تجريبياً. وبالدقة، فلأن هذا الحزب لم يكن يُفهم على أنه أداة لتطبيق نظرية، لم يدخل بذاته في حقلها، فإنه لايمكن أن يُصور على أنه كيان متعالٍ على التاريخ، موضوع للعبادة أو اللعن. إنه يصبح موضوعاً للتفكير السياسي كالدولة مثلاً. ومع ذلك فعلى هذا التفكير أن يتساءل عن شرعيته نفسها أيضاً، ولكن من الصعب أن تُدرك هذه الشرعية دون اللجوء إلى مفهوم الحزب السياسي! لأن مَنْ لايقبل مقولة جرامشي

يجب أن يستطيع مناقشتها على الأقل: «بواسطة الأحزاب تعد المفاهيم الثقافية الجديدة المتكاملة والشمولية، أي أنها هي بوتقة التوحيد بين النظرية والتطبيق، في مجرى تاريخي حقيقي».

(فرانسواز ريتش. كيف تصبح الفكرة قوة مادية؟

في «هيجل وماركس، السياسة والواقع»، مطبوعات مركز أبحاث ووثائق هيجل وماركس. كلية الآداب. جامعة بواتييه. ١٩٧١ ص ٦٦ ـ ٦٨، ٧٠ ـ ٧١.)

وثيقة ٤٢ : هل يمكن تفريغ الفلسفة من الأيديولوجية؟

لقد أجريت بعض المحاولات النمطية من فلاسفة وعلماء اجتماع ومفكرين سياسيين غربيين محدثين للاجابة على مسألة العلاقات بين الايديولوجية والفلسفة.

في المقام الأول، من الضروري أن نشير إلى اتجاه يعبر بوضوح كاف عن تفريغ الفلسفة من الايديولوجية. ويشمل هذا الاتجاه ـ في الواقع ـ تيارات عديدة يسهل تمييزها، وتقدم حججاً مختلفة. يؤكد بعض الفلاسفة مثلاً أنه لايمكن «انقاذ» الفلسفة الحديثة إلاّ عن طريق تحريرها من الايديولوجية تماماً. ويحاول البعض الآخر أن يقرّ مذهب «تفريغ الايديولوجية» استناداً إلى «العقلنة» الناتجة عن التقدم العلمي والتقني، وهذا معناه «نهاية الايديولوجية». والبعض الثالث يدّعي أن التفريغ الايديولوجي ضرورة فقط فيما يختص بالفلسفة وعلم الاجتماع الماركسيين السوفيتين، وهكذا فإنهم يكشفون ـ بوضوح ـ الأصل الحقيقي لجبهم المدّعي للحقيقة. إنهم يتعللون بأن قراءة الماركسيين المعاصرين للواقع تتناقض مع الصيغ «التقليدية» والسنية (الارثوذكسية) الماركسية التي تتحول إلى عقبة تؤجل حل المشاكل السياسية الجديدة. وثمّة فلاسفة آخرون يفهمون من «التفريغ الايديولوجي» حلاً للتناقضات التي تعارض بين الرأسمالية والاشتراكية. وفي هذه الحالة يتم الاستدلال في خطوط عريضة على النحو التالي: تلتقي الرأسمالية والاشتراكية، هذا الالتقاء يحيط في نفس الوقت بالمجريات

الاجتماعية وظواهر الحياة الروحية للمجتمع بما فيها العلوم الطبيعية والاجتماعية، والثقافة والفن والفلسفة. إن الايديولوجية التي هي حسب ماركس نفسه «وعي زائف» يعكس مجريات واقعية بطريقـة مشوهة، هي العنصر الوحيد المعوق لمجرى الالتقاء التدريجي.

لايمكن أن نرمي الفلسفة وراء ظهورنا، ومن الضروري ألاّ نفعل ذلك، ولكن من الممكن جداً أن نضحي بالايديولوجية. وحينئذ لن تبقى اختلافات ايديولوجية، ومن ثـمّ لن يبقى أي سبب لاختلافات نظرية بين النظامين العالميين.

وفي المقام الثاني، يجب أن نركّز على أنه يوجد بجانب اتجاه التفريغ الايديولوجي» اتجاه آخر، تقليدي وبنفس القوة، يعارضه ويلحّ على تعزيز فعالية الصراع الايديولوجي. وقد اشتد هذا الاتجاه خاصة منذ وقت قريب بسبب ظهور الاتجاه الأول: «التفريغ الايديولوجي». ويشمل ذلك الاتجاه أيضاً تيارات متنوعة. ويصـرّ بعض الفلاسفـة عـلى كثرة من المفـاهيم الايديولوجية، معترفين بضرورة وجود ايديولوجيات متعارضة.

وبعض آخر ـ خاصة الذين يمثلون المدارس اللاهوتية ـ يطلبون أن يزداد الانتباه إلى حياة الانسان الروحية مجددين الإشارة إلى الثورة العلمية والتقنية المعاصرة التي وضعت ـ حسب قولهم ـ مشكلة الانسان وتقدمه الاخلاقي والروحي في المؤخرة. ومجموعة ثالثة من الفلاسفة، ربما تعبر عن وجهات النظر السائدة في الاتجاه الثاني ـ تقول صراحة إن التعايش السلمي هو «اختراع شيوعي» يؤدّي بالغرب إلى التركيز على «الوقائع» وهكذا يضل. فمن الضروري ايقاف الخطب حول «نهاية» الايديولوجيات، وحول الادعاء بأن الاعتبارات الايديولوجية قد أصبحت عقبة. هذا خطأ كبير. فسوف تظهر الفوضى والعدمية، كنتيجة «للتفريغ الأيديولوجي» في الفلسفة والثقافة والعلم وأيضاً نتيجة للتبشير بالتكاثر. وهذا سيجعل الغرب «دون حول في الصراع ضد الشيوعية». «إن الصراع العالمي ضد الشيوعية هو في النهاية صراع من أجل الأرواح والقلوب، هو حرب صليبية للعقائد وللمذاهب» (The west can win دونالد ويلهالم. الغرب يستطيع أن ينتصر ص٢٢)،

وإذا خاض الغرب الحرب الباردة بطريقة علمية، فسيكون في امكانه أن ينتصر بطرق سلمية. ومع تصور هذه النهاية يجب أن تُخاض الحرب ضد الشيوعية وايديولوجيتها ليس على مستوى الانفعالات والتحمسات الارادية، ولكن على المستوى النظري. «إن المدخل البراجماتي الليبرالي للمشاكل المعقدة، قد أصبح ـ في فترة علمية ـ مدخلاً بالياً، مثل الأسلحة النارية للعصر القديم». «يستطيع الغرب أن ينتصر» ـ تلك هي مثلا النتيجة التي يستخلصها البروفيسور الامريكي دونالد ويلهالم في الكتاب الذي يحمل نفس هذا العنوان. وفي رأيي، فإن هذه النتيجة أكثر الأمثلة نمطية في الاتجاه الاجتماعي السياسي المباشر للأشكال الايديولوجية السائدة في الغرب.

إن تحليلا كاملا للاتجاهين الأساسيين المذكورين، يظهر بوضوح أنهما ـ في الواقع ـ وجهان لنفس العملة، مما يوحي بأن مطلب «التفريغ الأيديولوجي» هو الرغبة في سلب التأثير المتزايد باستمرار للايديولوجية الماركسية. ووضع مشكلة الانسان في المحل الأول، على طريقة المدارس المختلفة: اللاهوتية والانثروبولوجية الفلسفية، الفرويدية والوجودية، تعتيم بحت للطريق الوحيد لحل مشكلة الانسان في ظروف المجتمع البرجوازي القائم على التعارض، صراع الطبقات واعلان التعدد هو في الغالب موجه مباشرة ضد «الايديولوجيات التجميعية» و«التنشيطية الشيوعية».

وهكذا لاتختلف ـ في المبدأ ـ تيارات الفكر الغربي واتجاهاته المتعددة دائمًا. فغالباً ما ترجع المجادلة إلى تقسيم العمل بطريقة تحسن فعالية نقد الايديولوجية الماركسية. فحجج الايديولوجيين الغربيين تفرضها أساساً المؤسسات البرجوازية الحديثة التي لها تأثير قمعي على نوع المعرفة الفلسفية والسياسية والاقتصادية والسوسيولوجية التي يجب أن تعكس الواقع الرأسمالي بمنحى دفاعي. (...).

إن الايديولوجية المستندة إلى القوانين الموضوعية للواقع المتحرك، ترتبط عضوياً بالعلم وبالمصالح الانسانية، وتشجع بقوة التقدم العلمي والاجتماعي. ونحن نعتبر أن الماركسية اللينينية هي هذه الايديولوجية. هذه الايديولوجية في حالة تطور بانتظام، وتغتني بالانجازات الجديدة للعلم

والضرورات الموضوعية للحياة الاجتماعية وبالتالي، يمكنها أن تفيد ــ وهي تفيد بالفعل ــ كقوة روحية لتماسك ملايين البشر الذين ينظمون نشاطهم الاجتماعي. (...) أمّا بالنسبة للايديولوجية التي تتجاهل القوانين الموضوعية لتطور الواقع وتحاول أن تغيره بالمحافظة على مصالح مجموعات اجتماعية معينة وطبقات منفصلة عن الشعب ومتعارضة معه، دون أن تمسها، فإنها تتعارض جذرياً مع التقدم العلمي والاجتماعي، وبالطبع فهي تخوض صراعاً دون هوادة ضد الايديولوجية العلمية.

(ف. ف فشفنيرادزيه. الايديولوجية والفلسفة، في مطبوعات المؤتمر العالمي الرابع عشر للفلسفة. فيينا ٢ ــ ٩ سبتمبر ١٩٦٨، فيينا، جـ١ ص ٤٠٧ ــ ٤١٠).

وثيقة ٤٣ : القمع والتسليح الايديولوجي :

ذات مرة قال فرنسيس بيكون إن العلماء، وهم يتعاملون مع مجالاتهم التخصصية، يجب ألّا يكتفوا بسرد الوقائع بدقة، بل يجب أن يعترفوا بالتزام خاص بأن يشيروا إلى المغالطات المهمة ــ الخاصة بالمواد المعنية ــ التي تنتشر بين الجمهور أو في دوائر المثقفين. فلنتتبع تنبيه بيكون، ونجذب الانتباه إلى بعض المغالطات المهمة التي هي جزء من الماركسية باعتبارها ايديولوجية، هذه المغالطات التي ولّدت وتولّد عداوات بلا أساس «وتوترات ذات طبيعة في غاية الحدة». وتشمل هذه العداوات والتوترات القبض على الأفراد وسجنهم، والتشويه الفكري لنظام التربية. وقد كانت ومازالت تُقدّم كسبب يبرر الحرب المسلحة بين دول قوية تمتلك اسلحة نووية. الم يصبح تعبير «التسليح الايديولوجي» الآن تعبيرا يستخدم غالباً في اطار إحتمالات حرب عالمية ثالثة. ولو أننا أخذنا الوقائع الحالية في شموليتها، فالحقيقة الكاملة، هي أنه يستحيل وجود وضع أكثر خطورة ــ انسانياً ــ حتى لمجرد استمرار الجنس البشري، من الوضع الراهن.

ما هي المغالطات الخاصة بالماركسية التي يمكنها أن تلعب هذا الدور المصيري؟ إنها تخص الثورة العنيفة، وحالة الحرب المسلحة، أي تعليمات

ومبادىء الماركسية فيما يختص بهذه الموضوعات. إن التفسير السائد، أو بمعنى أصح المغالطة السائدة ــ وهذا صحيح في الغالب بالنسبة لمعظم البلدان الرأسمالية الأخرى ــ هو أن المذهب الماركسي يعلّم:

١) إن الطبقة العاملة لايمكنها أن تأمل في بلوغ العدالة الاجتماعية إلاّ بالثورة العنيفة.

٢) إن الأحزاب والقادة الماركسيين مبررون في دعواهم للثورة العنيفة ضد الرأسمالية في كل زمان وتحت أية شروط.

٣) إنه طالما توجد دول رأسمالية ودول شيوعية في العالم، فالحرب بينهما لامفرّ منها. إن هذه المغالطات الخاصة بالماركسية كأيديولوجية، ليست منتشرة فقط لدى الجمهور بصفة عامة، بل تمثل الاتجاه السائد في نظام التربية بأكمله، في الفنون الشعبية، وفي وسائل الاعلام، وفي أذهان أغلبية كبيرة من موظفي الحكومة، في الأجهزة التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وقد كانت احدى النتائج ــ في الولايات المتحدة ــ انتقال كتلة من التشريع من فصل سميث (Smith act) إلى فصل الرقابة على الشيوعيين وحرمانهم من حقوق مختلفة، لأنهم يفكرون حسب المذهب الماركسي. وكل ذلك بناءً على اثبات أن المذهب الماركسي يعلّم المقولات الثلاث السابقة وبناءً على حدود فصل سميث (قانون ضد العصيان يعاقب الخطب والتعليم والنشرات الخاصة بالمذهب) وحده صدرت احكام بالسجن لمدد تتراوح بين عامين وخمسة ضد عشرات من قادة الحزب الشيوعي. ومن الضروري أن نوضح أن كل ذلك قد حدث على أساس إدعاء مؤامرة لتعليم الأفكار، لا على أساس ادعاء مؤامرة لتنفيذ فعل نشط. فلم يتهم شيوعي في الولايات المتحدة أبداً بأي محاولة حقيقية كقلب الحكومة، ولا بأي مؤامرة للبدء في تلك المحاولة، ومن المفروغ منه أن ذلك لم يثبت أبداً.

لقد ظهر هذا التشريع في أواخر الثلاثينيات. وبلغ إلى درجة أن التقليد التاريخي للحرية الامريكية في الكلام والفكر والتعليم، تقليد جيفرسون، وصل إلى حد الموت في بلد ولادته، رغم أنه يستمر في الازدهار في أماكن أخرى. ونرجو أن يستعيد صحته في موطنه. إن هزلية هذا

الوضع مضحكة ومخيفة في نفس الوقت: المبدأ الذي وضعه توماس جيفرسون في صلب اعلان الاستقلال المعترف به عالمياً، والذي هو أفضل تعبير عن الايديولوجية التي تستند إليها الولايات المتحدة الامريكية، هذا المبدأ الذي ينص على أن لكل شعب حق التمرد عندما يعتقد أن حكومته قد أصبحت طاغية، هو هذا المبدأ نفسه الذي يحوله فصل سميث إلى خطيئة مجرمة. هل يوجد تفسير لهذا التطور في مجال الأفكار أفضل من الذي يقدمه ماركس:

«إن تاريخ الأيديولوجيات هو أساساً صدى لتاريخ تطورات السلطة وللوضع وللصراعات التي تحدث في الأساس الاقتصادي؟»

إن مبدأ حق الثورة هو بالطبع ملازم مباشرة لمبدأ سيادة الشعب، وكان يجب أن يكون واضحاً أن الماركسيين لم يبتكروا هذا أو ذاك. وعندما ظهر ماركس وانجلز كانت هذه المفاهيم مستقرة كمذهب واضح ومنظم لدى المفكرين الاجتماعيين الانجليز والامريكيين والفرنسيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وموظفة في الممارسة التاريخية للثورات الانجليزية والأمريكية والفرنسية. هنا يكمن المنبع الذي أخذ منه ماركس وانجلز مفهومهما عن «حق الثورة»، أي المفهوم السياسي الأخلاقي لهذا الحق، وليس تفسيرهما الاجتماعي التاريخي لواقع الثورة، (فهذا كان ابداعهما الخاص). والذين يعلنون ويتقبلون مبدأ حق الثورة كما يوجد عند لوك وجيفرسون، ولكن ليس كما يوجد في الماركسية، يبدون عادة كأنهم يعنون أن المفكرين الأوائل يقلصون مبررات الثورة المسلحة إلى الحالات التي تستند فيها إلى اغلبية الشعب بينما لم تقدم الماركسية ـ حسب ادعائهم ـ هذا التقليص، وتبرر الثورة المسلحة ضد الحكومات الرأسمالية في أي زمان ومكان، بصرف النظر عن واقعة أن يكون للثورة سند من الأغلبية. ولكن الواقع هو، كما حاولت أن أظهر بالتفصيل في كتابات أخرى، إن كلاسيكيات الماركسية التي تعالج بوضوح هذه القضية، وخاصة في مؤلفات لينين، تصرّ بشدة على أنه لاتبرير لثورة مسلحة، ولا للبدء فيها، ما لم يكن واضحاً بشكل مطلق أن هذا الفعل مستند إلى الأغلبية.

هذا الموقف يعرضه لينين بتفصيلات أكثر وبعيانية أكثر من جيفرسون

أو لوك. وبالتالي فالماركسيون قد طوّروا أدبيات لهذه المسائل، يُلاحظ فيها ضمن أشياء اخرى: ١) أنه يمكن أن يوجد سند من الأغلبية لثورة دون أن تبرر الثورة، إذا لم يوجد ما يسميه لينين الشروط المسبقة «الذاتية» أي تنظيم سياسي منظم وقيادة كفؤة ٢) أنه من الممكن أن توجد حكومة طاغية دون سند من الأغلبية لفعل ثوري، وفي هذه الحالة لامبرر لهذا الفعل. ٣) أنه توجد أزمنة وأماكن يمكن فيها قيام ثورة سلمية، انتقال سلمي من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ويجب أن يفضل هذا دائما على الانتقال العنيف. فيما يختص باللجوء إلى العنف، يجب أن يعترف الجميع بأن الماركسية، على عكس ايديولوجيات مثل الفاشية أو النازية، لم تتضمن أي تقييم مبدئي للحرب باعتبارها اسمى من السلام وأنبل، ولم تنظر إلى حالة الحرب المسلحة كظاهرة اجتماعية أبدية، أو كنمط للسلوك له جذور في الطبيعة البشرية لايمكن خلعها. في الأغلبية العظمى من البلاد التي توجد فيها حركات ماركسية قوية، فإن النظرة السائدة هي أن الحرب بين الدول الرأسمالية والشيوعية ليست لا مفرّ منها، بمعنى مطلق أو قدري.

(جون سومر فيل: الفلسفة والايديولوجية والماركسية اليوم. في أعمال المؤتمر العالمي الرابع عشر للفلسفة. فيينا من ٢ ـ ٩ سبتمبر ١٩٦٨. فينا جـ ١ ص ٤٤٧ ـ ٤٤٩ ـ ترجمة ميشيل فادية.).

وثيقة ٤٤ : هل تقود الأفكار العالم؟

يحاول ماركس أن يفسّر في نظريته عن تاريخ الأفكار، التي هي جزء من نظريته في التاريخ ككل، لا ولادة فكرة واحدة مفردة، بل لماذا يكون لعصر أو فترة أو مرحلة تاريخية معينة ايديولوجية غالبة وسائدة ـ نظام مبادىء في الفلسفة والقانون والحكم والدين والأخلاق والعلم.. الخ ـ بالذات ، ولماذا يجب أن يحدث لنظام المبادىء هذا تحولات أساسية، على مستوى واسع ـ بالذات. وكما رأينا، فإن تفسير ماركس هو أنه استجابة للحاجات الانسانية في مجرى التطور، تحدث تغييرات في أدوات الانتاج ومصادره وطرقه (وهو ما يسميه الأساس الاقتصادي)، وتحدث تحولات في مجال مثل الفلسفة (وهي جزء مما يسميه البناء الفوقي)، وأن العلاقات بين

مستويي التحولات تكون، بحيث أن الفلسفة هي التي تتحول استجابة للتطورات الجديدة في الأساس الاقتصادي، أكثر من أن يكون بالعكس. السببية تقع في الاتجاهين، ولكنها تتحقق بشدة في اتجاه أكثر من الآخر. فمثلاً تحول النظام الاقتصادي هو الذي حول أسسه (العبودية أو القنانة) استجابة لتطورات تقنية جديدة ــ تدريجياً ــ إلى أساس العمل المأجور، وهذا التحول نتج عنه تحولات في مبادىء الأخلاق والقانون والدين (من تبرير العبودية والقنانة إلى ادانتهما). وليست الأفكار الأخلاقية الجديدة عن العبودية والقنانة هي التي أدّت إلى نظام اقتصادي جديد (حيث حلّ العمل المأجور محل العبودية والقنانة). هل يمكن الشك في ذلك اليوم؟

لننظر لحظة إلى نظرية للتاريخ، مضادة تماماً لنظرية ماركس من حيث موقفها من دور الأفكار. وأشير إلى نظرية واحد من أقدم معاصري ماركس: اوجست كونت، وهو يعرض هذه النظرية في الجزء الأول من فلسفته الوضعية. يكتب كونت: «لا أظن أنه يجب أن أثبت لقرّاء هذا الكتاب، أن الأفكار هي التي تحكم وتقلب العالم، أو بمعنى آخر إن الحركة الاجتماعية تقوم أخيراً على الأفكار. فهم يعلمون ــ أساساً ــ أن الأزمة السياسية والأخلاقية الكبيرة في المجتمعات الحالية ترجع في نهاية الأمر، إلى الفوضى الفكرية. . ومن المؤكد أيضاً أنه لو أمكن اتحاد العقول في وحدة مبادىء، فسوف ينتج عن ذلك بالضرورة مؤسسات ملائمة، دون الاحتياج إلى أي هزة خطيرة».

هذا هو المجرى الايديولوجي ــ الذي يشير إليه انجلز ــ في صفحاته اللامع. وهذا هو نوع المذاهب التي ينكرها ماركس عندما يقول: «ليس وعي البشر هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». مَنْ يستطيع اليوم أن يدافع عن موقف كونت ضد اتهامه بالسذاجة؟

(جون سومر فيل: المرجع السابق ص ٤٤٠ ــ ٤٤١).

الفهــرس

الأيديولوجية

وثائق من الأصول الفلسفية

ما الايديولوجية ؟

هل هي وعي زائف ومقلوب للعالم أم أنها الوسط الضروري الذي بدونه لا يمكن للبشر أن يتحاوروا ويفعلوا في التاريخ؟ وما هي صلتها بالعلم: هل تقف على النقيض منه أم أنها بمثابة حلقة الاتصال بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة؟ هل هي اغتراب للوعي وبالتالي عجز عن توجيه الفعل وضياعه في مسارب خاطئة أم أنها أداة الانسان لتملك عالمه ومصيره؟ ثم هل الايديولوجيات مجرد أوهام مفارقة للواقع أم أنها تعبير عمّا يتضمنه هذا الواقع من تناقضات وصراعات؟

على هذه الاشكالات وغيرها يسعى هذا الكتاب لأن يجيب، إذْ يحوي بين دفتيه نصوصاً عديدة هي أقرب لأن تكون مسحاً شاملاً لأهم ما كتبه المفكرون الغربيون بصدد مفهوم الايديولوجية، وبالتالي فهو يعكس التضارب في الآراء والمواقف من هذا المفهوم وفقاً للمدارس الفكرية التي يصدر عنها هؤلاء المفكرون، بالإضافة إلى أنه يستعيد أهم الأفكار التي أثيرت بخصوص مفهوم الأيديولوجية خلال القرنين الأخيرين.

هكذا نلتقي بنصوص تعود لسلسلة من المفكرين تمتد من ماركس حتى ألتوسير وآرون وفوكو مروراً بغرامشي ولوكاتش وسارتر، مما يسمح لنا بتتبع مفهوم الايديولوجية في تطوره التاريخي وفي المضامين المختلفة التي اكتسبها في المدارس الفلسفية والاجتماعية المعاصرة.




ISBN 9953-71-166-6
9 789953 711669